This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

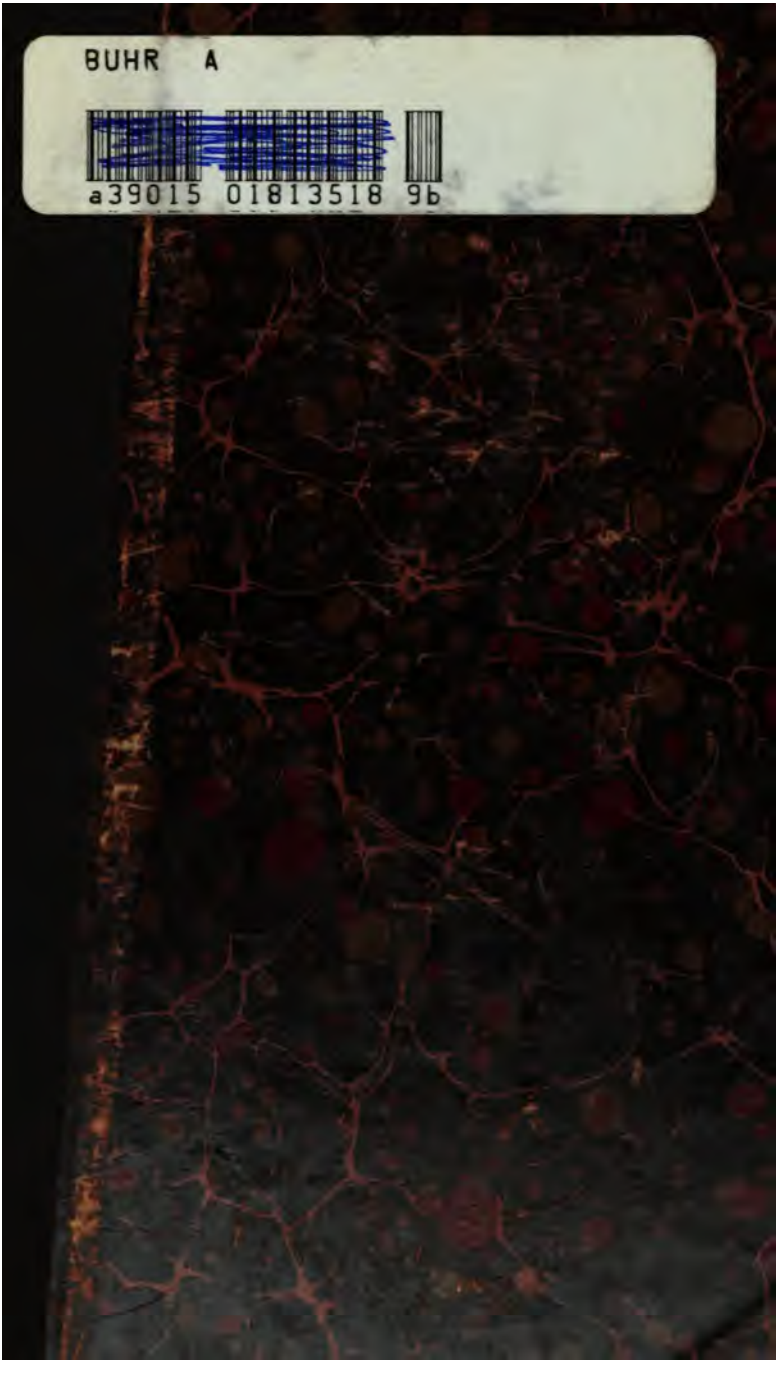
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BUHR A

a39015 01813518 9b



THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
1817

Number)

1 - 504

509 - 512

505 - 508

517 - 520

513 - 516

521 - end

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Herausgegeben von Dr. Z. Frankel,

fortgesetzt

unter Mitwirkung des jüdisch-theologischen Vereins

von

Prof. Dr. H. Graetz.

Fünfundzwanzigster Jahrgang.

(Neue Folge, achter Jahrgang).

1876.

Breslau,

H. Skutsch Verlagsbuchhandlung.

DS
101
M74
v.25

Geschichte und Literatur

Abhandlungen.

Abhandlungen.

Die Auslegung und der historische Hintergrund der Weissagung in Jesaia Kap. 24—27.

Je hartnäckiger die Kritik darauf ausgeht, die altisraelitische Geschichte, in allzu pessimistischem Mißtrauen gegen die historischen Bücher, lediglich aus den Reden und Weissagungen der Propheten zu reconstruiren, um so dringlicher tritt die Pflicht an die Forscher heran, die Worte dieser prophetischen Rhetorik auf die Goldwage zu legen, ihren richtigen Sinn, ihre Tragweite und ihren Hintergrund festzustellen. Denn jedes Mißverständniß und besonders die vage Interpretation der hergebrachten Bibelexegese, welche sich begnügt, den Sinn eines Verses leidlich zu verstehen, ohne sich um den Gedankengang des ganzen Zusammenhangs Sorge zu machen, führen selbstverständlich dahin, daß falsche Thatsachen daraus gefolgert oder diese in einen wenig passenden Pragmatismus eingefugt werden. Jeder aufrichtige und nicht von Dünkel und Rechthaberei verblendete Ausleger muß aber einräumen, daß es noch recht viele dunkele Partien in den Propheten, besonders in Jesaia und einem großen Theile der kleinen Propheten giebt, welche noch keineswegs so klargestellt sind, daß man im Stande wäre, daraus die historiche Reconstruktion vorzunehmen. Wie schwierig ist es, selbst bei den

verständlichen Weissagungen des ersten Jesaia, obwohl sie historische Fingerzeige bieten, die angedeutete geschichtliche Lage mit der so weit bekannten Geschichte der Assyrier und Aegypter in Einklang zu bringen oder festzustellen, ob sie sich auf die Invasion des einen oder des andern assyrischen Eroberers beziehen. Um wie viel dunkler und vieldeutiger sind diejenigen Partieen, wobei eine solche historische Beziehung und Andeutnng völlig fehlt. Daher die weitgehende Divergenz bezüglich der Auslegung und der Fixirung der historischen Lage in den Stücken Zacharia von Kap. 9 bis Ende und in Hosea von Kap. 4 bis Ende.

Auch in Jesaia giebt es eine solche Partie, wobei jede historische Andeutung fehlt. Sie ist noch dazu außerordentlich dunkel und fast räthselhaft gehalten, nämlich das zusammenhängende Stück Kap. 24—27. Daß es nicht Jesaianisch ist, erkennt man oder sollte man auf den ersten Blick erkennen. Es fehlt der den Jesaianischen Reden eigene Schwung, die seinem Style eigene Glätte und Flüssigkeit, es fehlt der Faden, welcher bei Jesaia die einzelnen Glieder der Rede zu einem Ganzen verbindet. Die Construction ist schwerfällig und hart. Daher nehmen diejenigen, welche nicht von dogmatischer Befangenheit eingenommen sind — daß Alles, was in dem Buche Jesaia enthaltenen ist, diesem Propheten angehören müsse — mit Recht an, daß diese Partie unecht ist. Welcher Zeit gehörten diese vier Kapitel an? Eine Andeutung für die Zeitbestimmung wie in Kap. 13—14 (V. 1—29) und wie in Kap. 21 (V. 1—16), welche deutlich von Babel und dem babylonischen Exile sprechen, liegt bei diesen nicht vor. Nichts destoweniger ist vielfach versucht worden, die Zeitlage annährend zu bestimmen. Ewald, welcher trotz seiner großen Fehler in der Auslegung der Propheten, doch in der Exegese und der historischen Verwendbarkeit und Verwerthung derselben einen Fortschritt angebahnt hat, ist bezüglich der chronologischen Einreihung dieses Stückes fehl

gegangen. Er ſetzt es in die Zeit, als Kambyſes ſeinen ägyptiſchen Feldzug vorbereitete (Propheten III 2 S. 164), d. h. in das erſte Jahrzehnt nach der Rückkehr aus dem babyloniſchen Exil, etwa von einem Zeitgenoſſen Chaggai's und Zacharia's ſtammend. Allein dieſe chronologiſche Beſtimmung iſt vollſtändig unhaltbar. Denn abgeſehen, daß auch nicht ein einziges Wort in den 69 Verſen auf den babyloniſchen Exodus hinweiſt, von dem doch das Gemüth des Volkes und noch mehr das der Propheten voll war, abgeſehen davon, iſt ja deutlich genug das Vorhandenſein des götzendieneriſchen Cultus, die Zugethanheit des Volkes zu den Aſcherim und Chammanim gegeben (27, 9), gerade ſo wie in der echten Jeſaianiſchen Weisſagung (16, 8). Wenn etwas unerſchütterlich gewiß iſt, ſo iſt es die Thatſache, daß mit der Rückkehr aus dem Exile die Idolaterie völlig im judäiſchen Volke aufgehört hat. Die nachexiliſchen Propheten: Chaggai, Zacharia, Malachi, Jona, ſtreifen auch nicht mit einem Worte an den Götzencultus an. Auch der Beſtand Aſſyriens wird vorausgeſetzt (27, 12—13). Vorausgeſetzt wird ferner die Macht Aegyptens (daſ.), welches doch zur Perſerzeit keine Selbſtändigkeit hatte, ſondern von perſiſchen Satrapen beherrſcht war. Noch weniger haltbar iſt die Annahme, daß es der Exilszeit angehört, in welche Zeit es die meiſten Erklärer ſetzen, da doch darin das Strafgericht lediglich angedroht wird, und noch nicht eingetroffen iſt.

Auch in einem andern Punkte iſt Ewalds Auslegung dieſes Stückes gründlich verfehlt. Weil er den Gedankenzuſammenhang nicht erfaßt hat, zerſtückelt er nach ſeiner Manier die Glieder, dislocirt Kap. 25, 6—12 an Kap. 24, 23, läßt dann Kap. 25, 15 folgen und reiht daran an Kap. 26. Solche Dislocationen ſind nur gerechtfertigt, wenn ſonſt ein Gedankenzuſammenhang in der Reihenfolge der Verſe ſich ſchlechterdings nicht finden läßt. In dieſem Stücke iſt der Zuſammenhang aber ſo augenfällig, daß nur eine ſchwache Sehkraft ihn überſehen kann.

verständlich [redacted]gung wird eine allgemeine Zerrüttung und Auflösung auf der ganzen Erde und in Folge dessen eine allgemeine Traurigkeit verkündet, welche Gott in Folge der allgemeinen schweren Sündhaftigkeit herbeiführen würde (24, 1—13; 17—22). Nur die Uebriggebliebenen und das gerechte Volk werden jauchzen (24, 14—16). Selbst der Mond und die Sonne werden beschämt sein, Gott werde herrschen und zwar auf dem Berge Zion in Jerusalem (Kap. 24). Dann wird in Juda ein Danklied ertönen, daß Gott durch die Demüthigung der Peiniger und besonders einer mächtigen Stadt und die Erstarkung der Niedrigen nnd Armen seines Volkes Wunder gethan (25, 1—5). Weiter wird ausgeführt, daß Gott auf diesem Berge für die Völker ein Giftmahl bereiten werde, an dem sie umkommen würden; dann werden die Thränen des Gottesvolkes trocknen und die Schmach von ihm weichen, und es werde sich der göttlichen Hilfe erfreuen (25,6—9). Um aber diese göttliche Hilfe recht augenscheinlich zu machen, sind die festen Mauern (der Stadt Jerusalem) in den Staub zerfallen, und das gerechte Volk werde grade deswegen ein Danklied singen und bekennen, daß es durch Gottvertrauen der Mauern entrathen könne (25, 1; 26, 4), und daß die Bewohner des Erdkreises durch das schwere Strafgericht Gerechtigkeit lernen werden, welche bisher Gottes Macht verkannt haben (26,4—12). An dieses Danklied, das dem Volke in den Mund gelegt wird, schließen sich an ein Gebet und eine Klage über das Elend der Gegenwart, (26, 12—18) wie in einigen Psalmen das Danklied in Gebet und Klage übergeht (Ps. 9; 138, auch Jesaia 63, 7—64, 11). Dank und Klage sind selbstverständlich nur fingirt, und lediglich als eine rhetorische Wendung gebraucht. Auf diese Klage fällt der Prophet mit seiner Hoffnung erweckenden Weissagung ein (26, 19—21,27,1). Wann diese Verheißung eingetroffen sein werde, werde wieder

ein Lied gesungen werden, welches die Vorsehung Gottes für die heilige Stadt verlebendigt (27, 1—5). Endlich dem Schluß nahe wird eine blühende Zukunft verheißen und als Beweis dafür aufgestellt, daß die Feinde Israels mehr geschlagen worden sind, mehr gelitten haben, als dieses (V. 7—8). In Folge der Wahrnehmung von dem Strafgericht über die Feinde und besonders der Verwüstung der „festen Stadt" wird Israel den Götzendienst aufgeben und die Verbannten in Assyrien und Aegypten werden heimkehren und Gott anbeten (V. 9—13). So ist der folgerichtige Gedankenzusammenhang wieder hergestellt. Die Schlußverse 12—13 gehören entschieden als integrirender Theil zu diesem Stücke.

Um diesen Gedankenzusammenhang zu erkennen, ist erforderlich, die Detailauslegung zu sichern, die bisher gänzlich verfehlt ist. Diese Verkennung hat daher die schiefe Beurtheilung des Ganzen verschuldet. Die Gliederung des Ganzen wird zum richtigen Verständniß verhelfen.

1. Verkündung allgemeiner Verwüstung auf Erden und allgemeine Trauer wegen allgemeiner Gesunkenheit (24, 1—12). Im Ganzen klar: Denn die Auslegung, daß das zehnmal in diesem Stücke vorkommende Wort ארץ das „Land", nämlich Juda, bedeute, und daß dieses sogar mit תֵּבֵל bezeichnet werde (Knobel und andere Ausll.), ist abgeschmackt. Deutlich wird V. 13 gesagt: כה יהיה בקרב הארץ בקרב העמים, daß die geschilderte Verwüstung in der Mitte der Völker stattfinden werde. Es spricht auch dagegen 26, 18 ובל ישלו ישבי תבל. In die Allgemeinheit des Sturzes sind auch eingeschlossen מרום עם הארץ (V. 4), was dasselbe ist wie ישבי מרום (26, 4) und bedeutet, wie LXX wiedergeben ὑψηλοὶ τῆς γῆς also מרומי Plur die Höchsten, d. h. die Könige. Der griechische Vertent, obwohl kein Meister in der Uebersetzungskunst, hat doch gleich im Eingang angegeben, daß die Weissagung sich auf den Erdkreis bezieht. Er giebt die

Eingangsworte wieder καταφθείρει τὴν οἰκουμένην. Der Ausspruch ist nicht gleich Jerem. 4, 23—28.

Eben so gewiß ist es, daß die verkündete allgemeine Verwüstung nicht als bereits eingetroffene Tatsache dargestellt wird, sondern als bevorstehend, wahrscheinlich in baldiger Zukunft gedacht, worauf das הנה mit dem Particip hinweist. הנה ה' בוקק הארץ ובולקה (damit ist die Erklärung abgewiesen, welche es auf die vollzogene Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer bezieht). Dunkel ist nur welche Stadt gemeint ist, die speciell von dem Strafgericht der Zerstörung bedroht wird: 24, 10 נשברה קרית יהו; 12 נשאר בָּעִיר שַׁמָּה; 25, 2 קריה בצורה; 26, 15 קריה נשגבה השפילה; 27, 10: קרית גים עריצים; 3 למטלה. Es kann sich nur auf eine Großstadt oder Hauptstadt beziehen. Aus V. 24, 21—23 läßt sich entnehmen, welche Stadt damit gemeint sein kann. Es heißt: Gott werde an dem Heere der Höhe ahnden, und dann: Mond und Sonne werden beschämt sein. Nun ist es nicht zweifelhaft, daß צבא המרום dasselbe ist, was sonst als צבא השמים, Himmelsheer, bezeichnet wird, nämlich die Gestirne. Dieser Prophet gebraucht überhaupt מרום statt שמים (24, 18) ארבות במרום ist = ארבות השמים. Sonne und Mond sind einbegriffen in diese Gestirne, welche göttlich verehrt werden; darum werde Gott an ihnen ahnden, um ihre Nichtigkeit augenfällig zu machen. Der Astralcultus war aber in Assyrien heimisch: der Sonnengott Bel, die Mondgöttin Sin — Urki, die fünf Planeten, Bel-Merodach (Jupiter), Nin (Saturn), Nergal (Mars), Isthar (Venus) und Nebo (Merkur). Wahrscheinlich hat Achas, welcher Assyrisches nachgeahmt, diesen Cultus in Judäa eingeführt. Deutlich ist er erwähnt unter Manasse (Köng. II, 21, 5; vgl. 23, 5; II Zephania 1, 4; Deuteron. 4, 19). Die Weissagung ist also zunächst gegen das Land und die Stadt gerichtet, welche den Gestirncultus getrieben hat. Bei Babel heben die Propheten nicht diesen

Cultus, sondern nur die plumpen Götzen hervor (Jerem. 50,2; 39 ארץ פסלים היא; Jes. 40, 19; 44, 9 f; 46, 1; 48, 5). Folglich kann unter der festen Stadt, der Stadt schrecklicher Völker, nur Ninive gemeint sein. Darum wird sie auch קרית תהו genannt, „die Stadt nichtiger Götter"; denn תהו hat diese Bedeutung (Sam. I, 12, 21): ולא תסורו (תאחרו l.) אחרי התהו . . . כי תהו המה. Dieser Prophet weissagt also Unheil über Ninewe, wie Nahum, welcher es עיר הדמים כלה כחש פרק מלאה nennt. — Einzelne Verbesserung V. 6 חרו ישבי ארץ leg. חָרְמוּ, Pesch. אתחרמו. V. 11 ערבה כל שמחה leg. אָבְדָה (vgl. ודאבדתי קלתשתן). V. 12 נשאר בעיר שמה ושאיה, so zusammenzulesen nach P. ואשתאר בקריתא חבלא ודונא. Dagegen יכת שער davon getrennt und zwar zu l. שְׁעָרֶיהָ, nach P. תרעיה בפסק.

2. Nur Ueberbleibsel werden diesem allgemeinen Untergang entgehen und den Gott Israels anerkennen (24, 13—16); כנקף זית כעוללת אם כלה בציר, bedeutet doch gewiß: nur Wenige werden übrig bleiben, vgl. 17, 6 ונשאר בו עוללת כנקף זית שנים שלשה גרגרים. Dazu paßt המה ישאו קולם, diese; nämlich die Geretteten. Der Sinn dieses Vers. wurde besonders verkannt, trotzdem daß die griechische Version geradezu darauf führt: *οἱ δὲ καταλειφθέντες ἐπὶ τῆς γῆς εὐφρανθήσονται*. Im hebräischen Text fehlt dieser Verstheil: הנשארים על הארץ ירנו. Nicht bloß die Israeliten, sondern alle Uebriggebliebenen unter den Völkern, בתוך העמים, werden ob der Größe Gottes jauchzen: צהלו מים zu l. כַּיָּם. Auch die Bewohner der Inseln werden Gott ehren (lebhaft imperativisch ausgedrückt); באורים LXX: *ἐν ταῖς νήσοις* d. h. בָּאִיִּים, und das darauf folgende באיי הים ist bloß die palilogische Ergänzung, wie 26, 6 תרמסנה רגל, ergänzt רגלי עני פעמי דלים (nicht Tautologie des Vers. wie Knobel es bezeichnet, sondern eine poetische Emphase). Man braucht also nicht an den Osten zu denken, was באורים schwerlich bedeutet, auch nicht an Israeliten,

die im Osten oder auf den Inseln sich befinden, sondern es sind darunter gemeint die Ueberbleibsel der Völker; diese so wie auch die auf den Inseln mögen den Namen Gottes ehren. Dazu stimmt die Fortsetzuug V. 16 מכנף הארץ (leg. Plur. מכנפי הארץ nach den griech. Verss. u. P.). Von den Flügeln der Erde werden wir hören den Preis: צבי לצדיק, das nur verständlich ist, wenn man liest צבי לגוי צדיק wie 26, 2, ויבא גוי צדיק שמר אמנים. Also: Pracht dem gerechten Volke, etwa wie Jes. 60, 21 ועמך כלם צדיקים לעולם ירשו ארץ. Es sind darunter die Ueberbleibsel des israelitischen Volkes zu verstehen, welche die Treue gegen Gott bewahrt haben, und denen zugerufen wird (26, 20) לך עמי בא בחדריך.

Der folgende Theil des V. ist allerdings sehr dunkel, aber doch nicht der Art, daß man berechtigt wäre, den Unsinn hineinzulegen: „Ich aber sage: „die Pest mir, wehe mir"! (Ewald). Vielmehr haben sämmtliche griechische Versionen und P. die dritte Person, auch Aquila (d. h. die L.A. der Autoritäten in Palästina zu seiner Zeit, denen er seine Uebersetzung vorgelegt hatte): καὶ ἐρεῖ, also nicht וְאֹמַר, sondern וְאָמְרוּ, oder nach LXX ἐροῦσιν gar וְיֹאמְרוּ. Also von den Flügeln der Erde werden sie, die Ueberbleibsel, in Sangesweise sagen. Was? רז לי רז לי, allerdings sehr dunkel, aber keineswegs das Folgende אוי לי בגדים בגדו. Denn nicht bloß LXX haben: οὐαὶ τοῖς ἀθετοῦσιν, sondern auch das Targum: ווי לאנוסיא דמתאנסין ולביזון כחון דהא מיתמסין d. h. אוי לְבֹגְדִים בָּגָדוּ. Die Fortsetzung wird auch verständlich וכנר בגרים בגדו, wenn man das Verbum בגדו passivisch liest בֻּגְדוּ oder בָּגְדוּ, sie werden mißhandelt werden (wie Jes. 21, 2 רכוב בוגד, wo das Targum richtig wiedergiebt אנסיא מתאנסן, d. h. בָּגוֹד). So werden sie, die Ueberbleibsel, von den Flügeln der Erde rufen: die Vergeltung für die Gewalthaber ist eingetroffen. „Wehe ihnen, die Frevler, welche

Frevelthat geübt, werden nach ihrer Frevelthat mißhandelt werden" כבד מזרים iſt etwa wie ככנר כנרים (Kleid, nach Ewald, kann כנר hier am allerwenigſten bedeuten). Da nun der Vers ſagen will, daß man von der weiten Erde Geſänge (זמירות) anſtimmen werde: einerſeits צבי לצוי צדיק und anderſeits אור לכגדים, ſo muß in dieſem Sinne auch רזי לי genommen werden. Jedenfalls ו ל ſtatt לי, und bezieht ſich auf צדיק; was aber רזי bedeuten ſoll, iſt allerdings dunkel. Corrumpirt iſt das Wort jedenfalls. Denn weder als „Magerkeit" oder gar „Peſt" (רזון, Ewald), noch als Geheimniß (רָז, das im Hebräiſchen nicht vorkommt) giebt es einen auch nur leidlichen Sinn, vielleicht zu l. מָאס לי מעה לי. Glücklicherweiſe ſtört dieſer dunkele Ausdruck nicht das Verſtändniß des Ganzen.

3. Wiederaufnahme der Drohung des Strafgerichtes. V. 17—18 mit der Paranomaſie פחד ופחת ופח. Dieſes iſt eine ſo vollſtändige Parallele zu Jeremia 48, 43—44, daß man mit Sicherheit annehmen kann, die eine Stelle iſt Original und die andere Entlehnung. Eben ſo wenig kann es zweifelhaft ſein, daß das Original auf Seite unſerer Prophezeiung iſt. Denn abgeſehen davon, daß Jeremia überhaupt Entlehnungen liebt, und daß die ganze Prophezeiung über Moab bei Jeremia im Grunde nur eine Moſaik von entlehnten Verſen iſt, ſo paßt die vehemente Strafandrohung: „Schrecken, Grube und Schlinge" nicht recht zur jeremianiſchen Diktion. Daher ſinkt auch dieſe; die Begründung iſt ſchwach: כי אבוא אל מואב שנת פקדתם. Dagegen paßt in unſerer Stelle die Motivirung wie gegoſſen: כי ארבות ממרום ויגעשו מוסדי ארץ. Fluth von oben, Erdbeben von unten, da werden allerdings die Bewohner der Erde nirgends Rettung finden. Jeremia hat ישב הארץ umgewandelt in ישב מואב, was auch nicht recht ſprachgebräuchlich iſt. V. 19—20 malen das Erdbeben draſtiſch aus, und der Schluß וכבד עליה פשעה giebt den Grund dieſes Strafgerichts an, die Schwere der Sündhaftigkeit, wie

24, 5. Dann der Uebergang, daß in dem allgemeinen Umsturz auch das Himmelsheer, die Gestirne, die Gegenstände götzendienerischer Verehrung, ein Strafgericht erleiden werden, (V. 21) mit Ausführung für Mond und Sonne V. 23. Dieser Gedankengang ist unterbrochen durch die Androhung des Strafgerichts über die Könige, um die rhetorische Wendung durchzuführen על צבא מרום במרום ועל מלכי האדמה באדמה, und von diesen wird ausgesagt, sie werden in Kerker gesperrt werden (leg. אֲסֻפַּת אֲסִירִים); erst nach langer Zeit werden sie wieder bedacht werden. Dieser Gedanke wird hier angebracht, weil angedeutet werden soll, daß die Könige selbst, als Vertreter der Völker, Gottes Allmacht anerkennen und Gerechtigkeit üben werden (vgl. 25, 4 26, 9 b): Gott allein wird auf dem Berge Zion und in Jerusalem als König regieren (V. 23 כי מלך LXX ὅτι βασιλεύσει leg. כִּי יִמְלֹךְ), und er wird in Gegenwart der Aeltesten (Israels) geehrt werden (ונגד זקניו כבוד, LXX δοξασθήσεται leg. וְנֶגֶד).

4. Ein Danklied (wohl des Volkes) ob des erlebten Umschwungs, daß die Hohen erniedrigt und die Niedrigen erhöht worden sind (25, 1—5). Offenbar fehlt vor ה' אלהי אתה der Eingang, etwa wie 25, 9 ואמר ביום ההוא oder wie 26, 1. ביום ההוא ישור השיר und wie 27, 2 ביום ההוא, auch 27, 13 והיה ביום ההוא. Entschieden ist dieses Glied ein Danklied. V. 1 ה' אלהי אתה ארוממך אודה שמך hat eine Parallele an Ps. 118, 28 אלי אתה ואודך אלהי ארוממך und Exod. 15, 2 זה אלי ואנוהו אלהי אבי וארממנהו. Der Schlußhalbvers עצת מרחוק אמונה אמן muß grammatisch richtig gestellt werden, da er incongruent ist. Es muß gelesen werden: אֶמֶן, die Pläne von langer Zeit sind bewährt worden. V. 2 כי שמת מעיר לגל ungelenk, LXX πόλεις, also לגל עָרִים, Städte sind Steinhaufen geworden, und ganz besonders קריה בצורה (nämlich Nineve, o. S. 6). ארמון זרים מעיר kann nur sprachgerecht gemacht werden, wenn מעיר als Dittographie aus

der oberen Zeile gestrichen wird. Dann wird ein freches Volk עז עם (vgl. 23, 18 עם נעז) und die Stadt vergewaltigender Völker (von den Uebriggebliebenen) Gott verehren, (wie 24, 14). Auch deßwegen, daß Gott den Niedrigen und Armen (dem erniedrigten Volke, vgl. Zephania 3, 12 עם עני ודל) Schutz gewährt hat gegen Gewaltige, welche wie Sturmfluth und glühende Hitze in der Wüste gewüthet haben (V. 4—5). Der Sinn ist im Ganzen verständlich, nur die Construction muß abweichend von der Accentuation hergestellt worden:

כי רוח עריצים כזרם קיר [ו] סחרב בציון
שאון זרים תכניע [כ] חרב בצל ענ

Schluß ומיר עריצים יענה ist allerdings unverständlich. „Tyrannengesang niederbeugen" sollte einem Interpreten nicht über die Lippen oder die Feder gehen. Man kann aber leicht errathen, daß ומיר verschrieben sein muß statt וָרֹם. Da für das Wüthen der Schrecklichen zwei Gleichnisse gebraucht werden, die Verschmachtung bewirkende Dürre und die Sturmfluth (tempestas), und das letzte durchgeführt ist חרב בצל ענ, so muß doch auch das erste ausgeführt werden. Folglich ist nothwendig zu lesen זרם עריצים statt ומיר עריצים. Nur יַעֲנֶה ist noch dunkel. Nun kommt die Transposition vor (Zacharia 10, 2) יען כי אין רעה statt יְנַעֲנוּ oder יְנַעֲנוּ. So ist man auch hier berechtigt zu lesen יְנַעֲנֶה oder יְנַעֲנֵם „die Sturmfluth der Gewaltigen wird sie (selbst) zerstreuen.

5) Fortsetzung der Drohung von dem Untergang der Völker unter dem Bilde eines Tod bringenden Mahles und der Ankündigung des Schwindens der Verblendung der Völker und ihrer Vernichtung durch den Tod, wodurch die Schmach und die Thränen des Gottesvolkes aufhören werden, und es in Freuden Gottes Hilfe erkennen werde (V. 6—8). V. 6 Gott wird auf diesem Berge den Völkern ein Trinkmahl bereiten,

b. h. auf Zion, d. h. sie werden gegen Jerusalem sich zusammenschaaren (etwa wie Zacharia 14,2; 12 und 12, 2 קץ רעל לכל העמים). Was für ein Mahl wird es sein? Es ist außerordentlich deutlich gegeben. משתה שמנים משתה שמרים, „ein Mahl von Oelen ein Mahl von Hefen". Trinkt man so etwas? Wer solches trinkt, bereitet sich den Tod. Um es noch deutlicher zu machen wird hinzugefügt: שמנים ממחים, markige Oele und שמנים מזקקים geläuterte Hefen, von allen andern Bestandtheilen, also etwa vom Weinreste gereinigt, also fette Oele und nichts als Hefe werden den Völkern zum Trinkmahle gereicht werden — ein recht malerisches Bild. Das ist reines Gift. wie קץ רעל). An diesem Mahle werden die Völker den Tod finden. — V. 7 ובלע פני הלוט הלוט. Die „Oberfläche" eines Schleiers kann unmöglich vernichtet werden und ebenso wenig das Gewebe, das über die Völker gewoben ist. Man muß sich schon entschließen zu lesen וְגָלַע, „bloßlegen" (vgl. darüber Jg. 1884 S. 44 fg). Die Hülle oder der Schleier, welcher die Völker blendet und behindert, Einsicht für die Verehrung Gottes zu haben (vgl. 27, 11), wird Gott aufdecken — auf diesem Berge. Verblendung bezeichnet auch Jesaia mit dem Bilde Bedecken und Verhüllen der Augen (29, 10). — V. 7 בלע המות לנצח muß zunächst וּבָלַע gelesen werden, dann kann המות nicht Objectiv sein; denn die hebräische Phantasie hat den Tod nicht, wie die griechische als Persönlichkeit gedacht, daß es verstanden worden wäre, zu sagen: Den Tod vernichten. Vielmehr ist המות Subjekt, wie LXX richtig wiedergeben *κατέπιεν ὁ θάνατος*. Man muß wohl lesen: וּבָלָם המות לנצח.

6. Fortsetzung der Verkündigung des Strafgerichtes unter einem andern Bilde (10—11). ונרמש מואב ist völlig unverständlich. Wie kommt dieses Volk mit einem Male hinein? Bisher ist von Moab nicht die Rede gewesen, sondern von mächtigen Völkern גוים עריצים. Das ganze

verſtändlich, wenn die … kann). Das gm…
… ſoll. Es muß …ndlich ſtatt ה׳ ;
… ſtatt ב …en : …
… n … V.
… „Düngergrube oder …
doch kein Waſſer, daß …
…ger kann ſich das Bild …
…rauf beziehen; man kann …
…ngergrube nicht ſchwimmen. …
…ſſen, da מִדְמֹנָה feminin. iſt, und …
…ht; denn dann müßte בְּקִרְבּוֹ ſtehen. …
…as fehlen, wo vom Waſſer oder …
war. Darauf paßt das Bild von dem …
…men. עִם אַרְבּוֹת יָדָיו kann keine gebrech…
…digend erklären. Wohl zu leſen עִם פָּרְשָׂה יָדָיו …
ſeiner Hand, die er zum Schwimmen ausbrei…
Uebergang zur Verkündigung für …
Iſrael mit Einfügung eines Dankgebe…
…ner klagenden Bitte (25, 12—26, 1—18).
…dankengang ganz richtig zu faſſen, muß etwas voraus…
…t werden, ſonſt bleibt der Eingang räthſelhaft. V. 27, 4 אֵין
(was die Ausleger ſchief genug auffaſſen) leſen LXX und P…
חוֹמָה = „Mauer“. שׁוּרָא לֵית לְכִי. In LXX
τεῖχος zum Schluſſe V. 3, es gehört aber zu V. 4: τεῖ…
οὐκ ἔσται. Alſo das Volk oder Jeruſalem ſingt: ich
zwar keine Mauern, aber verödet und zerſtört kann
doch nicht werden מִי יִתְּנֵנִי שָׁמִיר שַׁיִת. Dieſes vorausgeſ…
will alſo 25, 12 חוֹמַת מִשְׂגַּבֵיךְ הַשַּׁח ſagen, Jeruſalem hat keine Mau…
Gott hat ſie erniedrigt bis zum Staube. Nichts deſtower…
wird man in Juda ein Lied ſingen, daß man eine mächt…
Stadt beſitze: עִיר עֹז לָנוּ. In wie fern kann ſie ohne Ma…

d. h. auf Zion, d. h. sie werden gegen Jerusalem sich zusammenschaaren (etwa wie Zacharia 14,2; 12 und 12, 2 סף רעל לכל העמים). Was für ein Mahl wird es sein? Es ist außerordentlich deutlich gegeben. משתה שמנים משתה שמרים, „ein Mahl von Oelen ein Mahl von Hefen". Trinkt man so etwas? Wer solches trinkt, bereitet sich den Tod. Um es noch deutlicher zu machen wird hinzugefügt: שמנים ממחים, markige Oele und שמנים מזקקים geläuterte Hefen, von allen andern Bestandtheilen, also etwa vom Weinreste gereinigt, also fette Oele und nichts als Hefe werden den Völkern zum Trinkmahle gereicht werden — ein recht malerisches Bild. Das ist reines Gift. wie (סף רעל). An diesem Mahle werden die Völker den Tod finden. — V. 7 ובלע פני הלום הלום. Die „Oberfläche" eines Schleiers kann unmöglich vernichtet werden und ebenso wenig das Gewebe, das über die Völker gewoben ist. Man muß sich schon entschließen zu lesen וְגָלַע, „bloßlegen" (vgl. darüber Jg. 1884 S. 44 fg). Die Hülle oder der Schleier, welcher die Völker blendet und behindert, Einsicht für die Verehrung Gottes zu haben (vgl. 27, 11), wird Gott aufdecken — auf diesem Berge. Verblendung bezeichnet auch Jesaia mit dem Bilde Bedecken und Verhüllen der Augen (29, 10). — V. 7 בלע המות לנצח muß zunächst וּבָלַע gelesen werden, dann kann המות nicht Objectiv sein; denn die hebräische Phantasie hat den Tod nicht, wie die griechische als Persönlichkeit gedacht, daß es verstanden worden wäre, zu sagen: Den Tod vernichten. Vielmehr ist המות Subjekt, wie LXX richtig wiedergeben *κατέπιεν ὁ θάνατος*. Man muß wohl lesen: וּבָלַע המות לנצח.

6. Fortsetzung der Verkündigung des Strafgerichtes unter einem andern Bilde (10—11). ונרוש מואב ist völlig unverständlich. Wie kommt dieses Volk mit einem Male hinein? Bisher ist von Moab nicht die Rede gewesen, sondern von mächtigen Völkern גוים עריצים. Das ganze

Stück wird unverſtändlich, wenn die Weisſagung ſich um das winzige Moab drehen ſoll. Es muß durchaus ein corrumpirtes Wort ſein. Wohl zu leſen יֹשֵׁב statt מוֹאָב, und dazu zu ergänzen. תַּחְתִּיו הָאָרֶץ יֹשֵׁב תִּרְגֹּשׁ, nämlich unter dieſem Berge. Alle Verſionen haben durchweg wie das Keri geleſen בְּמוֹ מַדְמֵנָה. Denn מַדְמֵנָה bedeutet doch nur „Düngergrube oder Düngerhaufen", und darin befindet ſich doch kein Waſſer, daß man darin ſchwimmen könnte. Daher kann ſich das Bild vom Schwimmen in V. 11 nicht darauf beziehen; man kann beim beſten Willen in einer Düngergrube nicht ſchwimmen. Auch würde בְּקִרְבּוֹ nicht dazu paſſen, da מַדְמֵנָה feminin. iſt, und auch wenn man בְּמֵי läſe, nicht; denn dann müßte בְּקִרְבָּם ſtehen. Kurz es muß vor V. 11 etwas fehlen, wo vom Waſſer oder vom Meere die Rede war. Darauf paßt das Bild von dem vergeblichen Schwimmen. עִם אַרְבּוֹת יָדָיו kann keine gebrechſelte Auslegung befriedigend erklären. Wohl zu leſen עִם אֹרֶךְ יָדָיו „bei der Länge ſeiner Hand, die er zum Schwimmen ausbreitet".

7. Uebergang zur Verkündigung für das Volk Iſrael mit Einfügung eines Dankgebetes und einer klagenden Bitte (25, 12—26, 1—18). Um den Gedankengang ganz richtig zu faſſen, muß etwas vorausgeſchickt werden, ſonſt bleibt der Eingang räthſelhaft. V. 27, 4 חוֹמָה אֵין לִי (was die Ausleger ſchief genug auffaſſen) leſen LXX und Peſch. חוֹמָה = חֹמָה „Mauer". שׁוּרָא לֵית לְכִי. In LXX ſteht τεῖχος zum Schluſſe V. 3, es gehört aber zu V. 4: τεῖχος οὐκ ἔσται. Alſo das Volk oder Jeruſalem ſingt: ich habe zwar keine Mauern, aber verödet und zerſtört kann ich doch nicht werden מִי יִתֵּנִי שָׁמִיר שַׁיִת. Dieſes vorausgeſchickt, will alſo 25, 12 חוֹמוֹתֵיךְ הִשְׂח ſagen, Jeruſalem hat keine Mauern, Gott hat ſie erniedrigt bis zum Staube. Nichts deſtoweniger wird man in Juda ein Lied ſingen, daß man eine mächtige Stadt beſitze: עִיר עֹז לָנוּ. In wie fern kann ſie ohne Mauern

mächtig sein? ישועה ישית חומות וחל. Gott wird seine Hilfe setzen als Mauern und Zwinger. Das ist der einzig richtige Sinn dieses Verses und zwar im Zusammenhange mit dem voraufgehenden Vers von der Zerstörung der Mauren. Aehnlich wird gesagt Zacharia 2, 8—9 פרזות תשב ירושלם . . . ואני אהיה לה . . . חומת אש (vgl. Graetz Commentar zu Ps. 48, 13—15). Der Ausdruck ישר השיר בארץ יהודה עיר עז לנו will etwas bedeuten. In Zacharia 12, 7 ist angedeutet, daß zu einer Zeit eine Art Antipathie, (wenn auch nicht Feindschaft) zwischen der Hauptstadt und dem Lande Juda geherrscht hat. Aber die Landfamilien werden am Ende doch einsehen, daß Jerusalem doch Stärke durch Gott hat (12, 5). Auch in unserem Stücke erkennt die Provinz Juda an, daß Jerusalem eine von Gott geschützte Macht ist. Das könnte der Sinn der Worte sein; daher בארץ יהודה. In diese Stadt soll nun einziehen das gerechte Volk, das Treue bewahrt hat. V. 3—4 ist aber dunkel, weil der Text verschieden gelautet hat. Nur Aquila reflektirt meistens unsern Text; nur statt כי בך בטחו las er: ὅτι ἐπί αὐτῷ πεποίθασι: כי בו בטחו, danach das zweite בטחו. LXX haben aber φυλάσσων δικαιοσύνην, φυλάσσων ἀλήθειαν (Var. ἀντιλαβιβανόμενος ἀλήθειαν), καὶ φυλάσσων εἰρήνην, ὅτι ἐπὶ σοὶ ἐλπίδι ἤλπισαν, κύριε, also etwa שמר אמונים שמר סמוך כי בך בטחו ה' ערי עד. Wieder anders der syrische Uebersetzer: רנטר הימנותא רנטר בשרא חטר לן שלמא מטל דבך סברן מרא לעלמלמין מטל דמרא אלהא תקיפא לעלמין. Sein Text lautete demnach: שמר אמונים נצר סמוך תצר לנו שלום כי בך בטחנו ה' ערי עד כי יה ה' צור עולמים. Da nun zwei Versionen נצר statt נער haben, so ist diese L.A. wohl die richtige, ferner muß wohl gelesen worden סמוך statt סמך. Beides als Vokativ. Dann muß לנו hinter שלום ergänzt werden, wie P. hat, und die erste Person Plur. בטחנו zu setzen, die doch zum Theil auch durch Aquila und LXX gesichert ist (sie

haben בטחו, (wobei nur das ב ausgefallen sein kann). Das zweite בטוח ist Dittographie, und בה' zu lesen בָּ. Endlich statt כִּי ה' zu l. אדני ה'. Beide Verse würden demnach lauten: יֵצֶר סָמוּךְ תִּצֹּר שלום לנו כי בך בטחנו עדי עד בְּךָ ה' אלהים צור עולמים. V. 6 רגלי עני פעמי דלים ist ungleich; LXX: πόδες πραέων d. h. רַגְלֵי ענוים. V. 8 אַף אֹרַח מִשְׁפָּטֶיךָ ist gleich בארח, und תאות נפש zu abgehackt, LXX ψυχὴ ἡμῶν, P. נפשן, also תאות נפשנו. — V. 9 בלילה, in der Nacht der Leiden. — כי כאשר משפטיך לארץ zu ergänzen הגיעו. — V. 10 יחן רשע hat P. eine angemessene L.A. אתרחק, d. h. יִרְחַק רשע. LXX haben zweierlei Uebersetzungen dafür: πέπαυται ὁ ἀσεβής und ἀρθήτω ὁ ἀσεβής, an unrechte Stelle gerathen. — V. 11 יחזו ויבשו קנאת עם, hat יבשו keinen Sinn; es ist schwerlich paranthetisch zu nehmeu, vielmehr zu l. ויביטו vgl. המה יביטו יראו כי. — Statt קנאת עם zu l. קנאת עמך. Das Folgende אש צריך תאכלם ist nicht in Ordnung, zu l. עברתך. — V. 12 תשפת שלום ist unerklärlich. Richtig ein griechischer Vertent θήσεις, d. h. תְּשִׁיתֵנוּ, wie לעפר מות תשפתני תשיתני; P. dagegen hat חטר d. h. תשמר. — V. 13 לכד בך נכיר ist hart, zu l. לבדך. — V. 15 ist ebenfalls verkannt worden. יספת לגוי kann unmöglich bedeuten: „Du hast hinzugethan, hinzugefügt, gemehrt dem Volke“? Was? Und wie paßt dazu der Halbvers רחקת כל קצי ארץ? Dieses kann doch nur die Bedeutung haben: die Völker der Grenzen der Erde, wie אפסי ארץ (vgl. Sam. I, 2, 10 ה' ידין אפסי ארץ, und Ps. 65, 6 מבטח כל קצוי ארץ). So kann auch im ersten H.V. der Sinn nur in malam partem sein. Demnach nothwendig zu l. אָסַפְתָּ „einziehen, vernichten“, mit ל construirt. Statt לגוי vielleicht zu l. לגוים. — פקדוך zu l. פקדנוך, da לנו zum Schluß von LXX wiedergegeben ist. — צקון ist eine seltene Nominalform, indeß die Bedeutung ist durch die Versionen gesichert: θλίψις. Lächerlich ist Ewalds Erklärung: „Zauberschutzring“. — לחש hat P. als Verbum „flüstert“ (deine Lehre uns). — V. 18 כמו

ילדנו רוח ist invertirt statt כמו רוח ילדנו, nämlich eine Windblase. ישועת בל נעשה ארץ ist dunkel. LXX haben ἐπὶ τῆς γῆς, על ארץ, dann hat man nur zu emendiren נעשו. Diese Emendation ist um so nothwendiger, als יפלו בל ישבי תבל völlig unverständlich ist, wenn man nicht liest יִפָּלְאוּ. „verwundert sein" (wie Nehem. 6, 16 ויפלו מאד בעיניהם leg. ויפלאו). Die Klage spricht von der Gegenwart, daß bisher die erwartete Rettung nicht eingetroffen und überhaupt nichts geschehen sei, worüber die Welt in Verwunderung gerathen könnte. Das Wehen und Kreisen hat nur Wind zu Wege gebracht. Also ישועות בל נעשו ארץ ובל יפלאו ישבי תבל.

8. Darauf folgt die Ermuthigung und Beruhigung von Seiten des Propheten, das Strafgericht werde nicht ausbleiben und nicht lange auf sich warten lassen. (26, 19—21; 27, 1): . . . יהוי מתיך נבלתי ist incongruent, bald die zweite, bald die erste Person, LXX scheinen מתים gelesen zu haben: οἱ νεκροί, wenn nicht das Pron. ausgefallen ist, wie die Uebersetzung für נבלתי יקומון. Denn die übrigen griech. Vertenten lesen מתיך, auch P. sie las aber נִבְלָתָם nämlich שלידהן. — Der Schluß ist wieder gemißdeutet worden טל אורת hat weder als „Thau des Lichtes", noch als „Thau der Pflanzen" einen Sinn, und noch weniger als „Thau der Malve". Die einzig richtige Erklärung geben LXX ἡ γὰρ δρόσος, ἡ παρὰ σοῦ ἴαμα αὐτοῖς ἔστιν, d. h. טל רְפָאוֹת oder רְפוּאוֹת. So wie von der Sonne gesagt wird ומרפא בכנפיה (Malachi 4, 20), ebenso konnte die bildliche Prophetensprache dem Thau wiederbelebende Wirkung beilegen. וארץ רפאים תפיל ist auch dem Wortsinn nach nicht recht verständlich; denn תפיל bedeutet „hinunterfallen lassen", nicht „auswerfen", „Schatten gebären" (Ewald), ist Unsinn. רפאים ursprünglich gestürzte Giganten, haben allmälig die Bedeutung angenommen, die in der Unterwelt weilenden Verstorbenen. Liest man רשעים

וְצַלְמָוֶת, dann hat der Vorſtheil den correkteſten Sinn: „die Erde wird die Todten ſo fallen laſſen, wie die Thiere ihre Jungen. — V. 20 כִּמְעַט רָגַע, ſagt aus, daß der זַעַם, das Unglück, nicht lange dauern werden. V. 21 כִּי הִנֵּה יְהוָה יֹצֵא, Gott wird bald ausziehen, die Hingemetzelten zu rächen, und zwar zur Ergänzung V. 27, 1 לִוְיָתָן und הָרַג אֶת הַתַּנִּין אֲשֶׁר בַּיָּם. Unter dem letzten iſt entſchieden Aegypten gemeint, das bei den Propheten öfter als Meeresungethüm bezeichnet wird. Da nun neben Aegypten deutlich Aſſyrien genannt wird (27, 12—13), ſo kann unter לִוְיָתָן nur Aſſyrien verſtanden werden. Es iſt indeß nicht nöthig, noch ein anderes Reich zu ſuchen. Es iſt doch nur von einem einzigen Drachen die Rede, der aber zwei Geſtalten hat, bald als נָחָשׁ בָּרִיחַ, als Ringelſchlange (Aquila richtig ὄφιν μόχλον), gerade geſtreckt (nicht: fliehend oder ſchnell), bald wieder als נָחָשׁ עֲקַלָּתוֹן, gekrümmte, zuſammengerollte Schlange, d. h. einmal täppiſch zugreifen, und das andere mal liſtig, (Jeſaia vergleicht Aſſyrien mit der Biene, die Honig und Stachel hat).

9. Wiederum ein eingeſchobenes Lied, welches das Volk oder das Land Juda zum Ruhme Jeruſalems ſingen wird, wenn die Kataſtrophe eingetroffen ſein wird (27, 2—5). Es muß daher hinter בַּיּוֹם הַהוּא nothwendigerweiſe ergänzt werden: יָשִׁיר mit dem Eingang Liedform כֶּרֶם חֶמֶר עֱנוּ לָהּ wie Numeri 21, 17) עֲלִי בְאֵר עֱנוּ לָהּ und zwar wie in dieſem V. zu l. עֲנֵה oder עֲנֵם. Es ſoll ein Wechſelgeſang ſein, entweder daß ein Chor denſelben Vers wiederholt, (wie Exodus 15, 21) oder Vers um Vers geſungen wird (wie Pſ. 118, 6—13). In dieſem Liede beſteht der Wechſelgeſang darin, daß auf den, Gott in den Mund gelegten V. der der Stadt Jeruſalems folgt. — מִי יִתֵּן עָלֶיהָ iſt unverſtändlich; P. welche allein hier zu gebrauchen iſt, da der griechiſche Vertent hier kraus überſetzt hat — P. hat אֶתֵּן ſtatt יִתֵּן (vgl. [illegible] klatante Beiſpiele wo Verwechſe-

lungen der Personalaffixe י und א vorkommt. Graetz Comment. zu Ps. S. 135, eine Verwechselung, welche Ibn Ganach und sogar Mose Nakdan hervorgehoben haben). Auffallend ist es, daß die alten Versionen das Wörtchen מן nicht wiedergeben. Es giebt in der That hier als halbe Verneinung keinen Sinn; man könnte dafür כֵּן lesen. Aber statt יִפְקֹד d. h. אֶפְקֹד wäre den Zusammenhange nach richtig zu lesen אֶשְׁקֹד „überwachen" (vgl. dieselbe Verwechselung העיר הפקד leg. השקד). — V. 4 spricht im Liede Jerusalem, das als „kostbarer Weinberg" dargestellt wird, חֵמָה אֵין לִי (so zu l. o. S. 13) „ich habe zwar keine Mauer": aber מי יתנני שמיר ושית במלחמה, „wer will mich zu Dorn und Disteln machen durch Krieg (mich verwüsten), eine Bedeutung welche auch נתן hat נתנני שממה (Klagel. 1, 13) נתתי את פניך רקים und mehrere Stellen. Diese Bedeutung haben die Ausleger verkannt; darum haben sie den Halbv. schief wiedergegeben: „kämen mir Dorn und Disteln" und sie mußten das Wort במלחמה davon trennen und zu folgenden schlagen. — אפשעה בה ist dunkel; „schreiten in ihr"? Es läßt sich kein Sinn erzielen. P. hat aber dafür אפוח בה „ich weide daran anhauchen; sie hat wohl gelesen: אֶפְשְׁעָה, und das giebt einen guten Sinn. Nur muß noch בה in בו emendirt werden, was jedenfalls nothwendig ist, da es sich doch nur auf מי beziehen kann. Diese Aenderung des בָּה und בו ist durch die Masora gerechtfertigt [1]). Selbstver-

---

[1]) Jeremia 17, 24 לבלתי עשות בָּה כל מלאכה Keri בו. Außerdem ist in Masora finalis s. v. בה angegeben. ד׳ סבירין בָּה וקרין בו d. h. 4 Stellen haben L.A.A. בָּה, es muß aber בו gelesen werden. Zu Exod. 14, 17 zu Schlagwort בו המטה ist in der M. parva bemerkt. בו לסבירין בָּה ו׳, 6 Stellen. Diese 6 sind in der M. Mag. ausgeführt, aber nur eine Stelle ist darunter, wobei eine Aenderung erforderlich ist, und zwar umgekehrt בו in בָּה, Ezechiel 2, 9 ך והנה בו und allenfalls noch Hiob 2, 8 להתגרד בו חרש. An den übrigen 4

ſtändlich muß auch אשיתנו in אשיתנו geändert werden, eine Verwechſelung, die ſehr häufig vorkommt. Ich erinnere an תקראנו Targ. las תקראנו. So würde V. 3 lauten

חמה אין לי מי יתנני שמיר שית במלחמה אשתמה בו אציתנו יחד.

V. 5 יחזק במעזי אי. Das אי iſt hier ſo ſtörend wie möglich; „es ſei denn", bedeutet dieſe Conjunktion niemals. Und dann: wer ſpricht eigentlich dieſen Vers? Gott kann er unmöglich in den Mund gelegt werden, da er nicht ſagen kann: „es werde mir Frieden bereiten". Ewalds Kunſtſtücke, wenn das rechte Subjekt zweifelhaft iſt, dafür man zu ſetzen: „es ſei denn, daß man meinen Schutz ergreife", dürfte bereits immodern geworden ſein. Das Subjekt kann hier nur das מי von V. 4 ſein, quisquis, und אי iſt hier entſchieden verſchrieben für אין wie Sam. I, 20, 10. מי יגיד לי או אם = leg. אין [1]). Jeruſalem ſpricht auch dieſen V. wie den vorausgehenden: Wenn irgend Jemand wegen meiner äußerlichen Schutzloſigkeit es wagen ſollte, mich anzugreifen oder zu verletzen, wird er ſchwer büßen müſſen, dann wird er ſich an meine Macht (Gott) anklammern und mir Frieden bereiten, mit mir Frieden machen,

---

Stellen iſt das Nomen, auf welches die ſuffixirte Präpoſition ſich bezieht, entſchieden Masc. und giebt keine Veranlaſſung ſie in die Femininform zu ändern (was Frensdorff in der Maſ. Mag. p. 230 Note 4 mit Recht auffallend gefunden hat). Auffallend iſt noch, daß die Maſoka einmal 4 St. zählt und das andere mal 6. Das Richtige dürfte ſein, daß 2 verſchiedene maſoretiſche Notizen confundirt wurden. An 4 Stellen, wo בם richtig ſteht, hatte ein anderer Codex בה, daher angegeben בה כתיב ובם קרין. An den andern zwei St., nämlich Ezechiel und Hiob a. a. O. hat die Maſ. urſprünglich das unpaſſende בו Ketib in בה Keri emendirt, ein ſpäterer Maſoret hat dieſe Emendation irrthümlich unter בו כתיב ובה קרין ſubſumirt.

[1]) LXX haben gar nicht das Wörtchen אי und hatten einen eigenen Text vor ſich. *βοήσονται οἱ ἐνοικοῦντες ἐν αὐτῇ· προσήγαγεν εἰρήνην αὐτῷ.*

nicht mehr כִּמְלֹחֲמָה mich vernichten wollen. Nur das kann der Sinn dieser Verse sein.

10. Schlußweissagung vom Wiederaufblühen Israels und seiner Sammlung aus der Verbannung, aus Assyrien und Aegypten als Folge seines Abscheus vor dem Götzenthume (27, 6—13). Vor רבאים ist gewiß תֵּימָם ausgefallen. V. 7 ist die Motivirung, daß Israel nicht so viel gelitten haben wird, als seine Feinde. Die Emendation הֻכָּיוּ statt הִכָּהוּ (Ewald) ist richtig; dann muß man auch מכהו in Plur. setzen: מַכֵּיהוּ und demnach auch das Verbum in Passiv. חֻכָּה und das ו zur folgenden אם zu ziehen וְאִם. Es hat nicht einen Feind, sondern mehrere, Assyrien und Aegypten, und ihr Strafgericht wird strenger ausfallen, als je Israels wegen seiner Unbotmäßigkeit.

V. 8 בסאסאה בשלחה תריבנה ist sehr dunkel. Zunächst ist בסאסאה unverständlich, dann ist das Objekt ungewiß, ob Israels oder der Feinde Strafgericht damit beschrieben wird. Nur auf eines dieser Objekte kann es sich beziehen. Und nun ist das Objekt gar als Feminin gegeben בְּשַׁלְּחָהּ תְּרִיבֶנָּה. LXX, deren Uebersetzung zwar lahm ist, deutet aber als Objekt den Plur. Mascul. an *μαχόμενος καὶ ὀνειδίζων ἐξαποστελεῖ αὐτοὺς*. So viel ist gewiß, daß der Vers sich nicht auf zwei Subjekte beziehen kann, sondern nur auf ein und dasselbe. Da nun ברוחו הקשה und noch dazu ביום קדים (leg. כיום) ein äußerst strenges Strafgericht bedeutet, so kann es sich nur auf die „Mörder" Israels beziehen und auch der erste Halbv. muß in demselben Sinne gefaßt werden. Allerdings mit Sicherheit kann man diesen nicht auslegen. בסאסאה ist gewiß verschrieben, möglich für בסעפה (Knobel), Reduplikation von סע „mit Erschütterung". בשלחה, kann verschrieben sein משלחת „Ausweisung" (wie V. 10 נוה משלח) und תריבנה wäre zu emendiren תריבם (wir öfter נה eben so gut für ם wie für נו ver-

ſchrieben iſt). Jedenfalls muß רנה in המה emendirt werden; denn רנה bedeutet nicht „toben“ und auch לאמים ידגו ריק zu l. ידוגו (ג und מ ſind ſehr oft verwechſelt, ich erinnere nur an נמשמה ſtatt נמשמה) und zwar in der Form des Infinit. בְּמוֹ בְרוּחַ הקשה. V. 9 לכן בואת יכפר. Die Partikel לכן hat hier wohl wie öfter die Bedeutung „wahrlich“, worauf ſchon die Maſora aufmerkſam macht, daß לכן für אֲכֵן ſteht. Denn im Sinne von „deßwegen“ iſt es hier unerklärlich. Weswegen denn? Aus welchem Grunde? Die Begründung iſt nicht gegeben. עון יעקב und הסר חטאתו hat hier die Bedeutung: die Folgen der Sünde und des Frevels, alſo die Strafe, בואת weiſt auf das folgende בשומו כל אבני מזבח, und ebenſo das הוה כל מרי. — V. 10 כי עיר בצורה וגו׳ bedeutet, da die Kataſtrophe der Verwüſtung der feſten Stadt eintreten und Iſrael es erleben wird, ſo wird es ſich beſſeren und den Götzenkultus entſagen. Der Schluß ובלה מעיזיה bezieht ſich auf עיר בצורה, die wie ein Baum gedacht wird. — V. 11 ביבש קצירה תשברנה iſt uncongruent; daher zu l. קצירה, „die Zweige“ — מאירות kann niemals bedeuten „verbrennen“, ſondern nur beleuchten; daher zu l. מבשרות und ebenſo Malachi 1, 16 ולא תאירו מזבחי leg. תבערו, richtig LXX ἀνάπτειν. — V. 12 das Verbum חבט iſt glücklich gewählt; es bedeutet dreſchen von Getreide und auch Olivenbäume (wie נקף) ſchlagen, daß die Oliven abfallen. Die Völker von dem Euphrat bis zum Fluß Aegyptens werden geſchlagen werden, und die Früchte, die abfallen werden, ſind die Iſraeliten, welche ſich einzeln ſammeln. — V. 13 verdeutlicht dieſes Bild, die Umherirrenden in Aſſyrien und die Verbannten in Aegypten, von der Zwangherrſchaft befreit, werden heimkehren und Gott in Jeruſalem anbeten. Auch Jeſaia ſpricht von Exulanten in Aſſyrien und Aegypten (11, 11—12) und Zacharia I (Zach. 10, 10).

Die ordnungsvolle Gliederung dieſes Stückes iſt demnach vollkommen; es braucht gar nicht zerſtückelt oder deplacirt zu

werden. Auf die Aussprüche von Verwüstung als Strafgericht für die Bewohner der Erde und besonders für „die feste Stadt“ wird Errettung für Israel und für Jerusalem verkündet, bald als kurzer Spruch (24, 16; 25, 9; 27, 5; 12—13) bald als kürzeres oder längeres Lied (25, 1—5; 26, 1—15; 27, 1—5).

Die Thatsachen, die sich daraus ergeben, erleichtern einigermaßen die Auffindung der Zeitbestimmung. Zwei Völker werden als mächtig dargestellt, Assyrien und Aegypten. In beiden sind israelitische Exulanten (27, 12—13). Von beiden sind die Israeliten in der Heimath grausam behandelt worden: sie sind geschlagen und dem Tode geweiht worden (27, 7; 26, 19). Darob ist Trauer und thränenreiche Klage im Lande (25, 9). Jerusalem besteht zwar noch, (25, 6—7 הר הזה), aber es vermißt den Frieden (26, 3 תשור שלום und 27, 5 יעשה שלום). Jerusalem hat keine Vertheidigungsmittel, keine Mauern (25, 12); es ist daher der Verwüstung ausgesetzt (27, 4 חומה אין לי מי יתנני שמיר ושית). Die Zurückgebliebenen sind niedrig, schwach und leidend (25, 4; 26, 6). Aber diese Ueberbleibsel, durch Leiden belehrt, werden ein wahrhaft gerechtes Volk sein (24, 16 vgl. o. S. 8 und V. 26, 2). Aber in der Gegenwart ist es noch verderbt, es betet noch in Ascherim und Chamanin an (27, 9).

Nicht zu übersehen ist, daß dieses Stück in manchen Punkten mit Zephania's Weissagung zusammentrifft. Auch dieser verkündete, daß Gott auf die Völker seine Zornesschale ausschütten werde, dann werden die Völker den Namen Gottes anrufen, im Zion wird ein niedriges und armes Volk zurückbleiben, das aber nicht mehr Unrecht thun und Lügen sprechen werde (3, 8—13) d. h. es werde in ein גוי אדיק umgewandelt werden. Auch dieser Prophet verkündet den Untergang Nineve's, das zu seiner Zeit noch eine triumphirende Stadt war, die stolz gesagt hat: „Ich und außer mir giebts nichts“ (2, 13—15). Es könnte also in der Zeit des Königs Josia geweissagt sein, in

welcher der Rest Israels auch von Aegypten aus unter Psammetich Leiden zu erdulden hatte. Meine frühere Annahme, daß diese Weissagung sich auf die Verwüstung der Länder durch den Einfall der Skythen bezieht (Geschichte B. II a) finde ich jetzt nicht recht begründet. Die Ausmalung der Zerstörung auf dem ganzen Erdkreise braucht sich nicht auf eine Thatsache zu beziehen, sondern kann lebhafte Phantasie sein. Sie ist wahrscheinlich nur eine Schilderung des von mehreren Propheten verkündeten יום יהוה ונורא, des furchtbaren Tages des Strafgerichts über die Völker, welche einerseits den Gott Israels nicht anerkennen und andererseits sein Volk bedrücken. So viel ist gewiß, daß diese Weissagung vor Jeremia's Zeit verkündet worden sein muß, da dieser Prophet eine rhetorische Wendung daraus wörtlich entlehnt hat.

G.

Elieser b. Joel halevi.

Ein literarhistorischer Versuch

von H. Groß

(Fortsetzung.)

V. Isaak halaban b. Jacob, einer der bedeutendsten Schüler des R. Tam [1]), der Bruder des R. Nachman und des Reisenden Petachja [2]) aus Regensburg, wirkte daselbst eine Zeit lang zusammen mit Baruch b. Isaak und Abraham b. Mose als Mitglied des Rabbinatscollegiums [3]), weilte zeitweise in Worms [4]), wohnte schwerlich in Dampierre [5]) dem frühern Wohnsitze des Tossafisten Isaaks des Aeltern, und ließ sich dauernd in Prag [6]) nieder, wo er eine angesehene Stellung einnahm und wornach er gewöhnlich benannt wird. Er hatte einen Sohn Jacob, den Lehrer des R. Isaak Or Sarua [7]) und einen, wie es scheint Namens Joseph [8]).

---

[1]) Tossafoth Jebamot 5 b, 71 b, Luria l. c.

[2]) B. dessen Itinerarium in einigen Handschriften und Ausgaben am Schlusse.

[3]) ראבי"ה R. 957 und 1031 v. oben.

[4]) B. Agur citirt von Zunz, Zur Gesch. p. 53.

[5]) Schibbule haleket 11 ms. R. 45 מדונפיר יצחק הלבן רבי" wahrscheinlich in הוקן zu emendiren. Von Isaak b. Samuel ist kurz vorher die Rede. B. Revue l. c. p. 74.

[6]) Or. Sarua l. 183 a v. weiter.

[7]) Das. II. 177 b. מורי בן ה"ר יעקב בן ה"ר יצחק הלבן. Das erste בן ist zu streichen v. Maimoniot Glossen יום טוב l. רי" בן הרי"ץ הלבן.

[8]) B. Berliner, Pleiath Soferim p. 20.

Der Gelehrte R. Isaak [1]), der von seinem Aufenthalte in Rußland und seiner Begegnung mit Isaak halaban in Prag spricht, ist sicherlich Isaak b. Dorbel, ein Schüler des R. Tam. Von den Tossafot des R. Isaak halaban haben sich nur die zum Tractat Ketubot erhalten [2]), die anderen werden öfter angeführt [3]). Auf seine Rechtsgutachten, deren es eine besondere Sammlung gab [4]), wird häufig hingewiesen [5]). Er correspondirte u. a. mit Elieser b. Isaak aus Böhmen [6]), Jehuda b. Kalonymos b. Mose [7]) aus Mainz, Chajim b. Chananel hacohen aus Paris [8]), Joel b. Isaak halevi [9]).

VI. Isaak aus סימפון [10]) auf dessen Erläuterungen er sich beruft, ist der berühmte Isaak b. Malki-Zedek aus Siponto (ca. 1100—1170), der einen sehr geschätzten Commentar zur Mischnah verfaßt hat, von dem sich nur der Theil zur Ordnung Seraim erhalten hat [11]).

---

[1]) Machsor Vitry N. 271 v. Kerem Chemed III, 201 v. Groß, Magazin X. p. 75.

[2]) Handschriftlich aber defect in Cod. München 317 v. Cat. p. 140. Dieselben werden auch citirt in unseren Tossafot Ketubot 38 b, ראבי״ה 912, Mordechai Ketubot IV 154, Or Sarua I, 176, 206.

[3]) ראבי״ה N. 196 und Or Sarua II 50 zu Sabbat, N. 917, wohl zu Mezia, Tossafot Jebamot l. c. Kama 72 a, Sebachim 73 a, v. Simson aus Sens, Commentar zu Sifra ed. Warschau p. 78 b zu Ridda, Assufoth p. 30 a Chulin; vgl. Sefer hajaschar N. 604 und wahrscheinlich das. 252 und p. 83 b בי״ר.

[4]) Assufot p. 91 b.

[5]) ראבי״ה N. 1124 das. Assufot p. 30 b. v. Magazin X. p. 76.

[6]) ראבי״ה N. 1124.

[7]) Or Sarua I. 118 a.

[8]) Das. p. 183 a.

[9]) Das. p. 119 a; ראבי״ה N. 1031 v. oben.

[10]) ראבי״ה N. 464 zu כלים, sonst sehr oft zu זרעים.

[11]) S. über ihn Groß, Magazin III p. 21ff.

VII. Isaak b. Meir[1]), dem Joel halevi auf eine Anfrage geantwortet hat, ist sicherlich derselbe, dessen Tossafot[2]) angeführt werden[3]), der Bruder des R. Tam. VIII. Isaak b. Mordechai aus Prag, wie der Vorhergenannte abgekürzt ריכם, auch bloß Isaak aus Prag oder Böhmen[4]) bezeichnet, lebte in Regensburg zusammen mit Ephraim b. Isaak und Mose b. Joel als Mitglied des Rabbinatscollegiums und war wie diese beiden der Lehrer von Joel halevi. (v. oben). Er gehört ebenso wie Mose b. Joel[5]) zu den bedeutendsten Tossafisten[6]) und hat wie dieser[7]), der vermuthlich den Beinamen כלשמן (?) geführt hat, einen Theil seiner Tossafot bereits unter der Leitung ihres gemeinsamen Lehrers Isaak b. Ascher halevi des Aeltern aus Speier redigirt[7]). Von R. Tam hat er, als er in Frankreich war[8]), wohl einige Belehrung empfangen, aber dessen

---

[1]) ראביה R. 407. V. Or. Sarua II 42 b.

[2]) Das. R. 417. Er ist in unseren Tossafot oft angeführt und starb vor R. Tam. ראי"כן p. 148.

[3]) Mordechai Pessachim II. 567, Chulin III.

[4]) Dessen Tossafot sind citirt ראביה R. 953, 973, Or Sarua II 14 zu Beza ראבן p. 143 a zu Nasir und Tossafot Jebamot 68 b, Tossafot Isaak halaban Ketubot Cod. Münch. 317.

[5]) Als solcher ist er genannt ראביה R. 916, 991, 1020 zu Mezia, 919, 973, Gittin. 958 Batra, in Or Sarua I 200 zu Ketubot. Das. II 9 b Sabbat. sehr häufig in unseren Tossafot.

[6]) Mose b. Joel schrieb unter der Leitung das ריבא Tossafot zu Aboda Sara und Sanhedrin v. ראביה R. 415 und 926. Darnach dürfte er identisch sein mit Mose כלשמן aus Regensburg, der nach der Angabe alter Tossafoth ms. zu Sabbat Erläuterungen vor ריבא geschrieben hat. V. Zunz Literaturg. p. 558.

[7]) U. a. Tossafot zu Pessachim v. ראביה R. 420, zu M. Katan v. Mordechai M. Katan R. 876.

[8]) ראביה R. 1080 blos רבי יצחק. Er sagt זה לי עשר שנים שחזיתי בצרפת und beruft sich auf die Entscheidung des R. Tam. Das. R. 1050 agt Joel halevi ר' יצחק צרפיטו מודכי מפי ר"ת נ"ע. Or

eigentlicher Schüler [1]) war er nicht. R. Tam [2]) schrieb sehr ehrenvoll an ihn und Elieser b. Natan [3]), der eine Anfrage an ihn und dessen beiden Collegen richtete, bezeichnet ihn bereits als Autorität.

IX. Isaak b. Samuel der Aeltere, der berühmte Tossafist [4]), der erst in Ramerü und dann in Dampierre seinen Wohnsitz hatte [5]), beantwortete mehrere Anfragen des R. Joel halevi [6]) und empfing Bescheide von R. Tam [7]), dessen Schwesterssohn er war.

X. Israel [8]), sicherlich ein Schüler von Isaak b. Aschер halevi, dem Aeltern aus Speier [9]) ist ein

---

Sarua ms. I 224 b שאל את מי ר"ת. Vgl. Or Sarua ed. II p. 150 b Semag Verbot N. 65.

[1]) Luria l. c.

[2]) Sefer hajaschar p. 83—84. Wenn auch Isaak b. Mordechai תלמידך unterzeichnet, so schreibt doch R. Tam an ihn. אעגה על רב אני עבדו Das. Tossafot Sanhedrin 79.

[3]) ראבן p. 148 d, 154 a. Dass. Resp. Mordechai Batra III 556. Meir aus Rothenb. ed. Lemberg N. 81 fälschlich ת"ש הכ מי מינשבורק לאבא מרי

[4]) ראביה N. 187 citirt dessen Tossafot zu Nidda. Dass. kürzer unsere Tossafot Nidda 68 a. Anf. אמרו כך Er ist im ראביה N. 849 und sonst häufig erwähnt.

[5]) Or Sarua I 126 b vgl. Buchholz Monatsschr. 1872 p. 417.

[6]) ראביה N. 929. Dass. Mordechai Gittin IV 368 ראביה N. 933 über גוסס אם יכול ליתן גט, dass. kurz in Maimoniot Glossen נידושין II השיב ר"י לרבי יואל.

[7]) ראביה N. 1080. Resp. des R. Tam an ר יצחק כ"ר שמואל אחיו (לרומש) wo für אחיו zu lesen ist אחותו בן. Dieselbe Stelle findet sich auch kürzer in Schaare dura N. 78, blos יצחק כ"ר שמואל und in den Glossen das. abbrevirt ר"י das ist sicherlich Isaak der Aeltere. Ebenso ist wohl auch in Schilte haggibborim zu Mordechai Ketubot IX Resp. des R. Tam an ר"ש blos רשב"ם für ר' יצחק בן רשב"ם zu lesen, denn daß Raschbam einen Sohn Isaak gehabt habe, ist nirgends erwähnt und auch unwahrscheinlich.

[8]) ראביה N. 1008. von Joel halevi citirt. הרב ר' ישראל היה רוצה מתוך פתרונו של רש"י (ניסין דף ט) לספול כל המתנות שכתוב בהם ונתתי לך ר" אמות

[9]) Sefer hajaschar p. 62 c.

sonst wenig bekannter Tossafist, der wohl zu unterscheiden ist von einem gleichnamigen viel später lebenden Tossafisten [1], der ein Schüler des R. Samuel aus Bamberg war und vielleicht mit Israel b. Urischraga [2]) identisch ist. Hingegen kann der von Abraham b. Isaak aus Narbonne erwähnte R. Israel [3]), der berühmte Gesetzeslehrer dieses Namens aus Lünel sein [4]).

h) I. Jacob halevi, Jabez (v. oben) wird als Autor von Tossafot [5]) und rituellen Decisionen [6]) genannt. Er wohnte wie sein Vater Isaak b. Eleasar in Worms, schwerlich aber in Speier [7]). Jacob halevi aus Speier kann mit jenem Jacob b. Ascher halevi identisch sein, der an der Mainzer Synode theilgenommen hat. Letzterer wäre darnach der Bruder des Märtyrers Isaak b. Ascher halevi des Jüngern aus Speier.

II. Jacob b. Meir, R. Tam gehört zu den am meisten citirten Autoritäten. Wir erfahren hier zum ersten Male, daß er einen Schwager Namens Simson, wohl richtiger Simon [8]) b. Joseph hatte. Letzterer ist vielleicht der Vater jenes Joseph b. Simon aus

---

[1]) Mordechai Aboda Sara II 883, V. 856, Schitta zu Kama. B. Zunz zur Gesch. 40.

[2]) Mordechai Sabbat III. Ende.

[3]) Eschkol I. p. 50, 53 רב ישראל.

[4]) Machsor Vitry R. 540 v. Luzzatto l. c. p. 29.

[5]) ראבי"ה N. 995 zu Batra, daraus Maimoniot Nga. קנין R. 16, ראבי"ה N. 1007 zu Kama, 1028 Batra, 1044 Jebamot, 1096 Chullin, sonst citirt Mordechai Batra III 536. Tossafot Kinnim 23 a

[6]) מסקים v. ראב"ה N. 1059, 1086, 1119, 1412.

[7]) Zunz l. c. p. 81. Literaturg. p. 156, wo auf Mordechai Megilla III Ende hingewiesen wird. Das. heißt er aber blos ר"ר יעקב לוי משפירא und scheint ein anderer zu sein.

[8]) ראבי"ה N. 611 hat die Lesart Simson, dagegen Or Sarua II 129 b Simon. Daß an Simson aus Falaise nicht zu denken ist, geht aus dessen Correspondenz mit R. Tam hervor.

Dampierre, als dessen Schüler sich Abraham b. Natan[1]) aus Lünel bezeichnet. Von den Rechtsgutachten des R. Tam heben wir diejenigen hervor, welche er an die Gelehrten von Etampes[2]) (dep. Seine et Oise) und an Meschullam b. Natan[3]) in Melun gerichtet hat und worin er auch des R. Jebibja[4]) gedenkt. Letzterer, der ebenfalls in Melun gelebt hat, war gleichfalls der Lehrer des genannten Abraham b. Natan und sicherlich der Vater des Tossafisten Jehuda[5]) aus Melun. In einem Rechtsgutachten beruft sich R. Tam auf eine Entscheidung, die er gemeinschaftlich mit seinem Bruder Samuel in Betreff der verwittweten Schwägerin der Brüder Salomo und Isaak b. Benjamin aus קרש מאנש[6]) getroffen hat. Letzterer Ortsname scheint aus קרש מארש corrumpirt und St. Mards unweit Troys zu sein.

III. Jacob b. Mordechai, auch sonst als Gesetzeslehrer genannt[7]), hat als Mitglied des Kölner Rabbinats-

---

[1]) B. Manhig ed. Berlin p. 39.

[2]) ראביה N. 507. Dasselbe Assufot p. 41b, אשטאמש, Maimoniot Rga. מאכלות VI. אנטפא, dagegen Mordechai Chullin VII N. 666 corrumpirt אשטביא. Ein anderes Responsum nach אשתנמש ist ראביה N. 1011 mitgetheilt und auszüglich Meir aus Rothenb. Rga N. 451. Um dieselbe Zeit lebte in Estampes, Natan, Sohn des Meschullam b. Natan aus Melun v. Zadoc Kahn, Revue I p. 228.

[3]) ראביה N. 187, dasselbe Or Sarua I 100 b. Ueber andere Responsen des R. Tam an denselben v. Sefer hajaschar p. 72—76, ראביה N. 186.

[4]) ראביה N. 922, vgl. Manhig p. 79. Ueber seine Nachkommen und Verwandten v. den in der bekannten Münchener Talmudhandschrift enthaltenen Stammbaum. V. דקדוקי סופרים I. p. 30.

[5]) Jesaja di Trani in der Schitta des R. Bezalel zu Kama 58 b.

[6]) ראביה N. 899 und Or Sarua I 194, wo sich die Lesart קרשמאש findet. Sefer hajaschar ed. p. 85 a hat קרשמארץ, dag. Cod. Halberstam קרשמארץ, was in Verbindung mit ראביה l. c. zur Emendation קרש מארץ St. Mards führt.

[7]) Maimoniot Rga. אישות N. 9.

collegiums eine Anfrage an Jehudaa b. Kalonymos, Mose b. Morbechai und Mose hacohen in Mainz gerichtet [1]). Die Anfrage ist zugleich unterzeichnet von Mose b. Samuel [2]), vielleicht dem deutschen synagogalen Dichter dieses Namens, und von Gerschom b. Isaak, vermuthlich demselben, der in einer sehr alten hebräischen Urkunde [3]) von Köln genannt ist. Daß die Unterschrift von Joel halevi fehlt, der damals in Köln war, hat seinen Grund darin, daß derselbe an der Streitsache betheiligt war. Als Vormund einer Wittwe hatte er deren Schwiegersohn wegen einer Summe, die er ihr schuldete, dazu genöthigt, daß er ihr ein Unterpfand gebe. Der Schuldner bewirkte durch die nichtjüdische Behörde von Benesburg (בחבורק), daß ihm die Schwiegermutter das Pfand wieder herausgebe. Das hat ihm nichts genützt, denn durch das Urtheil des Kölner Rabbinatscollegiums, das die volle Jurisdiktion in den Streitigkeiten der Juden unter einander hatte, mußte er das Pfand wieder hergeben, aber von der Anklage, daß er wegen seines Verfahrens ein Angeber (מסור) sei, wurde er deshalb frei gesprochen, weil er ja nur in eigener Angelegenheit sein Recht verfolgte. Darüber entspann sich eine Controverse zwischen dem bedeutendsten deutschen Rabbinen. Joel selbst wandte sich dieserhalb an die Gelehrten von Regensburg.

IV. Jehuda hacohen b. Meir, der Verfasser des ספר הדינים [4]), aus dem mehrere Rechtsgutachten mitgetheilt werden, lebte in Mainz [5]) zusammen mit Simon

---

[1]) ראבי״ה N. 1031.

[2]) Landshut l. c. p. 259.

[3]) B. Brisch l. c. II. Anhang p. 2.

[4]) ראבי״ה N. 900. Daraus Or Sarua I 196. N. 994, 1076, 1010 daraus Meir aus Rothenb. Rga. 451. Vgl. Zunz Literatur. p. 611.

[5]) Or Sarua II. p. 125a.

dem Großen und seinem Lehrer Gerschom b. Jehuda und soll der Lehrer von Eleasar dem Großen gewesen sein [1]).

V. Jehuda b. Jomtob, auf dessen Erläuterung einer Bibelstelle hingewiesen wird [2]), lebte zur Zeit des R. Samuel b. Meir in Paris [3]) und war vermuthlich der Großvater von Jehuda Sir Leon aus Paris.

VI. Jehuda b. Natan, ריב"ן, der Schwiegersohn und Schüler Raschis, dessen Commentar [4]) zu Maccot er vollendet hat, und dem auch der fälschlich den Namen Raschis tragende Commentar zu Nasir gehört [5]), wird in unseren Tossafot [6]) und sonst oft genannt und soll selbst Tossafot zum größten Theile des Talmuds geschrieben haben [7]). Elieser halevi gedenkt dessen Erläuterungen zu Sabbat [8]), Erubin [9]) und Jebamot [10]).

VII. Joel b. Isaak halevi verfaßte Tossafot [11]) zu verschiedenen Tractaten, zum Theile bereits in seiner

---

[1]) B. Eleasar aus Worms רוקח"ה סי' Cod. Gürzburg v. oben.

[2]) Raschi R. 849 zu Numeri 14,19. Vielleicht aus dessen Tossafot vgl. diese zu Sabbat 89 a.

[3]) Or Sarua I 138 b.

[4]) p. 19 b.

[5]) B. Bet Talmud II p. 295. Mittheilung Halberstams nach einer ihm gehörenden Handschrift dieses Commentars.

[6]) Mezia 84 b, Sanhedrin 29 b, Sebachim 96 a, Ketubot 51 a, Bechorot 13 b, Jesaja di Trani zu Batra 113, Rosch haschana 7, v. Semag Verbot R. 79 zu Pessachim, Sefer hateruma R. 167, 169 zu Aboda Sara, Or Sarua I. יכוה"ת oft, Mordechai Chullin VIII 708. Glossen zu Sanhedrin R. 727.

[7]) B. Isserls zu Juchasin Ende. Ed. Krakau.

[8]) Raschi R. 385 ein großes Fragment beginnend מ"ש ר"י ב"ר נתן מפי עד הנה יסודו רבו ר"י שלמה, und schließend

[9]) Das. R. 879 בספר יהודה בר נתן das. R. 408.

[10]) Das. R. 183 vgl. Tossafot Jebamot 4 a.

[11]) Tossafot Taanit 13 a, Jebamot 118 a. Mordechai Batra II 521, Sanhedrin III 695, Mordechai ms. Mezia I, Kama VI, v. Monatsschrift 1878,90.

Jugend unter der Anleitung seiner Lehrer in Regensburg [1]). Sein Sohn Elieser bringt längere Stücke derselben zu mehreren Tractaten [2]) und theilt den größten Theil der Correspondenz mit, den er, wie bereits bemerkt, mit mehreren Gelehrten (v oben) namentlich aber mit seinem Lehrer Ephraim b. Isaak [3]) aus Regensburg geführt hat. Er ist auch der Autor zahlreicher Entscheidungen [4]), u. a. derjenigen [5]), worüber die Abschrift und Lektüre einer lateinischen Bibelübersetzung nicht gestattet ist. Die Gelehrten von Speier hatten zu derselben Zeit weder an dem einen noch an dem andern ein Bedenken gefunden.

(Schluß folgt.)

---

[1]) Maimoniot Rga. משמטים N. 70, wo für ריב"א ריב"ם zu lesen ist v. oben.

[2]) ראביה N. 195, 204 zu Sabbat, 380—81 Beza, 386—90 Erubin, 420 Pessachim, 691—98, Succa, 1001 Batra, 1027 Megia.

[3]) Das. N. 164—65, 169, daraus Mordechai Pessachim II 561, ראביה N. 170, 190—93 daraus Or. Sarua I 91 vgl. 117, ראביה N. 385 daraus Or. Sarua II 4, ראביה N. 551—52, daraus Or. Sarua II, 19—20. ראביה N. 1049 Mordechai Aboda Sara III. ראביה N. 1089, Meir aus Rothenb. ed. Lemb. N. 496, wo für Jonatan zu lesen ist Ephraim.

[4]) Assufot p. 120 citirt פסקי רבי יואל הלוי über Benedictionen. Elieser halevi und Or Sarua, ebenso Menachem Recanate berufen sich sehr häufig auf Joels Pessakim.

[5]) ראביה N. 549. Daraus kürzer Mordechai Megilla I 78 b und Maimoniot Glossen חסילין I. לשון גלחות ist lateinisch.

Juda b. Alân aus Tiberias.

In der noch unentschiedenen Frage, ob man mit Dukes und Geiger Ali b. Jehuda ha-Nasir mit Juda b. Alan dem Tiberienser gleichsetzen dürfe, scheint mir ein Zeugniß beachtenswerth, das Abraham b. Asriel uns aufbewahrt hat. An zwei Stellen seines Commentars zum Machzor (s. Perles in diesen Blättern 26, 365) führt er Jehuda b. Ali als Grammatiker an. Da er ihn ebenfalls רנוד nennt, wofür einmal רנשיא erscheint, so dürfte es nicht zweifelhaft sein, daß bei Kimchi, wie schon Geiger (Ozar Nechmad II, 158) vermuthet, die Namen umgestellt wurden und richtig Jehuda b. Ali statt Ali b. Jehuda zu lesen sei. Braucht aber darum noch dieser Grammatiker mit dem Tiberienser identisch zu sein, der unter der scheinbar abweichenden Namensform Juda b. Alan bei Hadassi אשכל הכפר f. 98c genannt wird? Abraham b. Asriel räumt, wie mir scheint, auch diesen Zweifel an der Gleichheit der beiden Namen hinweg. Hadassi's Tiberienser hat nach f. 69b ein grammatisches Werk unter dem Namen מאור עינים verfaßt, in dem alle Hauptwörter der hebräischen Sprache unter 35 Haupt- und Musterformen zusammengefaßt waren. Nun betreffen aber die Anführungen Abraham b. Asriel's aus seinem Jehuda b. Ali Fragen, in denen es sich um die Einreihung von Wortformen unter bestimmte Muster, u. z. um אהלים Num. 24, 6 und שדו Ez. 47,5 handelt. In Betreff des ersteren Wortes erfahren wir: ואהל המעם בה' מן כאהלים נטע ה' כמו קהל ומן אילת אהבים (Prov. 5, 19) ולשון יחיד אהב [אהב l.] כמו בקרים בקר [בקר l.] מן סגב ר' יהודה und in Betreff des letzteren: והקדוק שדו שם רבו תנשיא בן ר' עלי כמו בידיה טו (Ez. 35, 25) ונראה שעיקר שדות מוח על משקל

die gesperrten Worte sind nach der Handschrift — [l. ? חזות] מזות וכספר ר' יהודה הנזיר בן ר' עלי הכהן כי אדבו . . . . — zu ergänzen כמוהם (Hos. 4, 18) רבו. Was liegt da näher als die Annahme, daß es das Buch des Tiberiensers war, das dem böhmischen Commentator vorgelegen und daß die Gleichung der Namen nunmehr als vollkommen angesehen werden darf. In den aus der Grammatik Juda b. Alans entlehnten 35 Kategorien von Hauptwörtern bei Hadassi erscheinen die von Abraham b. Asriel besprochenen allerdings nicht, weder אהלים in Nr. 3 noch שדי in Nr. 23, wo man diese als Beispiele erwarten sollte, aber Hadassi hat eben nur einen Auszug mitgetheilt, in dem keineswegs alle Beispiele angeführt zu sein brauchen, mit denen der Grammatiker aus Tiberias sein Fachwerk aller Substantivformen ausgefüllt haben mochte. Vielleicht waren auch auffällige Formen, die einer besonderen Erklärung bedurften. in Nachträgen behandelt, die Hadassi, dem es sich nicht um jede Einzelheit handelte, nicht aufgenommen hat.

Die Namensform Alan werden wir nicht mit Geiger (a. a. O.) leichterdings gegen Ali aufgeben, da sie vielfach bezeugt ist (vgl. Pinsker, Likkute Kadmoniot p. פ). Ich möchte vielmehr die Möglichkeit zu bedenken geben, ob die Klangverwandtschaft zwischen Juda Ibn Alan und Juda Ibn Balam (bei naselirender Aussprache des m-Lauts) nicht die Quelle von Verwechslungen der beiden Namen geworden ist. Wie wenn הורית הקורא auf den Tiberienser zurückginge und die räthselhafte, noch unerklärte, aber sicherlich unbegründete Angabe von der Autorschaft Ibn Balams in dieser Lautähnlichkeit beider Namen ihre Lösung fände? Ich werde mich auf die Unterstützung, die meine mit aller Reserve geäußerte Vermuthung scheinbar in dem

[1]) הכהן kann eine Reminiscenz an 1 Sam. 19 sein, die bei einem böhmischen Juden, der von Eli nichts weiß, um so mehr aber von Eli, leicht erklärlich ist.

Umstande finden könnte, daß Wickes טעמי אמ״ת p. 105 in einer Handschrift des arabischen Originals der טעמי אמ״ת Said Ali als Autor genannt sehen will, umsoweniger berufen, als Ali Said — wenn die Umstellung der Namen nichts verschlägt — ein karäischer Grammatiker ist, der von dem Tiberienser Juda b. Alan (ר״א ישיבת ירושלים ראש Erklärungen überliefert s. Pinsker ib. 64. Jedenfalls ist auch hierdurch eine Spur aufgedeckt, die Wickes entgangen ist.

Ob wir in Juda Ibn Alan, der hier als Schuloberhaupt von Jerusalem bezeichnet wird und auch von dort aus ein Klagegedicht auf Zion hat ausgehen lassen (s. Pinsker 139), Ibn Esra's jerusalemischen Grammatiker, der gleich nach Saadja bei ihm die Reihe der Scheiche der hebräischen Grammatik eröffnet, aber nicht namentlich ihm bekannt geworden ist, oder gar bereits Ibn Ganâh's Unbekannten vermuthen dürfen, dessen grammatische Schrift der Wallfahrer R. Jakob aus Leon [a]) in Jerusalem abgeschrieben? Es bedarf noch weiterer Funde, ehe diese bereits von Pinsker p. ה ausgesprochene Vermuthung als sicher wird angenommen werden dürfen. Bemerkenswerth ist es immerhin, daß auch das räthselhafte ראית הקורא ausdrücklich als in Jerusalem abgeschrieben und von dort gebracht bezeichnet wird.

Eine Besprechung des in der Oxforder und in der vaticanischen Handschrift dieses Buches vorhandenen Eingangs (s.

---

[1]) = ירחמוהו אל.

[a]) Vgl. Bacher, REJ 4, 274. Darnach ist wohl die Angabe Leben und Werke Abulwalid Merwân Ibn Ganâh's p. 104, Jakob habe das „Autograph des Verfassers" mitgebracht, zu berichtigen. Vgl. Bacher Abraham Ibn Esra als Grammatiker p. 174. Ob die daselbst als „dunkel" bezeichnete Anführung bei Ibn Esra im 1. Comm. zu Gen. 1, 2 (ed. Friedländer p. 12): ואין צריך להוסיף רוח אחרת כאשר אמר המדקדק הירושלמי nicht vielleicht besagen will, מדקדק sei wie etwa כותבת als Substantiv zu fassen, dessen Grundwort aus רוח zu ergänzen ist?

Wickes 102 n. 3), dem wir diese Angabe verdanken, möge diese Bemerkungen beschließen. Abweichend von der oben Jg. 34 p. 475 entwickelten Auffassung Bacher's übersetze ich die oftbesprochenen Worte: „Dies ist das Buch H. H., das aus Jerusalem gebracht wurde, in kürzerer Recension. Der Schreiber Josef b. Chijja hat es von dort in arabischer Uebersetzung mitgebracht, so wie er es sich dort abschrieb, Natanael b. Meschullam hat es dann in der Stadt ... aus dem Arabischen ins Hebräische zurückübersetzt."

Es ist vor Allem mit der vaticanischen Handschrift נבאר קצר דרך zu lesen; לכאן ist keine Lesart, sondern ein Lesefehler bei Dukes, es steht in Oxford, wie mir Neubauer bestätigt, ganz deutlich לבאר zu lesen. Zunz, Ges. Schriften 3,59 belehrt bereits darüber, daß באר [1]) auch „verfassen" bedeuten kann, נבאר כ' ר' also unzweifelhaft „in kürzerer Recension" zu übersetzen ist. מחוברם kann nicht „verfaßt" besagen wollen, wie Derenbourg, Manuel du lecteur p. 195 n. 1 annimmt, denn abgesehen davon, daß der Gebrauch des Wortes in diesem Sinne ohne Analogie dasteht, wäre es bei dieser Auffassung einfach überflüssig, da בלשון ערבי genügte, sowie auch der Nachsatz כאשר העתיק לשם jede Begründung einbüßte. Wenn es arabisch war, konnte er es eben nur arabisch abschreiben; das braucht einem nicht gesagt zu werden. Es war aber ursprünglich hebräisch, Josef b. Chijja hatte jedoch keine Gelegenheit, das Original zu copiren; das will der Text uns sagen. לשם ist im Sinne von dort auffällig; Zunz a. a. O. 34 belegt es nur für: „dorthin". Man fühlt sich fast versucht, aus diesem Grunde לשם auf die Sprache zu beziehen und zu übersetzen: „so wie er es darin übertrug". Wenn auch der Gebrauch von העתיק für übersetzen durch Zunz ib. 64 bewiesen ist, so bleibt derselbe doch so ungewöhnlich, daß wir nicht annehmen

[1]) Vgl. Abraham Maimuni ברכת אברהם p. 3: ולפרושים אשר התחלתי בב אורם

können, ein Autor, der den Terminus תרגם anwendet, werde in barer Prosa ohne Veranlassung das unbekanntere und mißverständliche הפך wählen. Der Ausdruck wird aber sofort nothwendig, wenn wir ihn im Sinne von: „retrovertiren" auffassen, das er allein hier bezeichnen soll. Den Namen der Stadt wage ich nicht anzugeben. Mainz [1]) ist sowohl nach der durch beide Handschriften bezeugten Transcriptionsform als nach dem Inhalte der Mittheilung, die eine Stadt erwarten läßt, in der Verständniß des Arabischen nicht allen Voraussetzungen widerspricht, mehr als unwahrscheinlich.

Der Grammatiker aus der heiligen Stadt hat, wie uns Ibn Esra überliefert, acht grammatische Schriften, u. z. in hebräischer Sprache hinterlassen.

Budapest, 24. November 1885.

Prof. Dr. David Kaufmann.

---

1) Ueber die Schreibung von Mainz s. Wiener in Ben Chananja 7, 872.

Recenſionen.

Dr. Eduard Mahler 1) Aſtronomiſche Unterſuchung über die in der Bibel erwähnte ägyptiſche Finſterniß, 2) Aſtronomiſche Unterſuchung über in hebräiſchen Schriften erwähnte Finſterniſſe, (Separatabdruck, Wien).

Es wäre reizend, wenn man die in der Bibel erzählten hiſtoriſchen Begebenheiten, bei welchen zugleich ein ſupertelluriſches Ereigniß angedeutet wird, aſtronomiſch fixiren könnte. Das gäbe eine unerſchütterliche Baſis für die Chronologie, wie ſie keine Geſchichte der alten Völker vor dem achten vorchriſtlichen Jahrhundert beſitzt. Die altiſraelitiſche Geſchichte könnte deßwegen beneidet werden. Um Jahrtauſende differirend werden die ägyptiſchen Dynaſtien angeſetzt, und von dieſen hängt die Chronologie für den Auszug aus Aegypten ab. Ließe ſich nur das Jahr des Auszugs aſtronomiſch genau auf Jahr und Tag berechnen, dann gäbe es für die iſraelitiſche Geſchichte einen feſten Punkt, von dem man ſagen könnte: dedisti mihi punctum extra terram et omnia movebo.

Dieſen Punkt glaubt der Verfaſſer unerſchütterlich feſtgeſtellt zu haben. Er weiſt durch ausführliche aſtronomiſche Berechnungstafeln nach, daß im Jahre 1334—35 ante (ſchwankend), am 31. März, am Donnerſtag eine ringförmige Sonnenfinſterniß in Aegypten ſichtbar war, und dieſe Finſterniß coincidire unfehlbar mit der Zeit des Exodus. Auf welchen feſten Axiomen beruht dieſer Calcul? Der Verf. hat jedenfall ſich ſelbſt von der Richtigkeit deſſelben überzeugt und gelangte zum Reſultat auf

heuristischem Wege. Er fand in einem (chronologisch vollständig unzuverlässigen) Buche, daß 2448 aera mundi der Exodus stattgefunden habe (= 1312 ants). Diese Zahl gefiel über dem Verf. nicht. Warum nicht? Weil sich damit keine Sonnenfinsterniß in Verbindung bringen läßt. Und die Coincidenz einer Sonnenfinsterniß mit dem Exodus war für ihn eine axiomatische Voraussetzung. Ebenso fest stand ihm die Annahme, daß der Auszug im 14t. Jhrh. stattgefunden haben müsse. Da nun 1312 nicht paßt, so müsse es ein anderes Jahr innerhalb dieses Jahrhunderts gewesen sein. Halt! 1334—45 läßt sich eine ringförmige Sonnenfinsterniß nach Zonen, Graden und Curven ausrechnen. Folglich muß der Exodus in dieses Jahr gesetzt werden.

Wir wollen annehmen, daß die astronomischen Berechnungen im Texte und in den beigegebenen Tafeln richtig sind, denn sollte es sich damit eben so verhalten, wie mit der von ihm geltend gemachten Voraussetzung und Beweisführung, wäre Verf. um seine große Rechnungsarbeit zu bedauern. Zunächst: mag eine centrale Sonnenfinsterniß im genannten Jahre richtig ausgerechnet sein, so beweist sie nicht, daß vorher oder nachher nicht eine ähnliche sichtbar gewesen sein könne, und auch nicht, daß der Exodus grade im 14t. Jh. sich ereignet hat. Er kann um Jahrhunderte früher oder später stattgefunden haben.

Ist diese Voraussetzung unhaltbar, so ist es noch mehr die anderweitige Beweisführung des Verf. — Die dreitägige Finsterniß vor dem Exodus nach der Erzählung des Pentateuches hält der Verf. unwiderleglich für eine Sonnenfinsterniß. Aber dauert denn eine solche Verfinsterung des Tagesgestirnes drei Tage an? Und dann erzählt die Bibel, daß die Israeliten von dieser Finsterniß nichts verspürt hätten. Für sie „war Licht in ihren Wohnungen". Wie? eine Sonnenfinsterniß hätte im Nildelta stattgefunden, und die Israeliten in nächster Nähe hätten

die Sonne so hell wie an andern Tagen gesehen? Diese Unmöglichkeit hätte den Verf. stutzig machen sollen. Er hätte sich sagen müssen, daß die dreitägige Verfinsterung in Aegypten entweder ein Wunder gewesen oder eine mythische Erzählung sei. Eine Sonnenfinsterniß ist schlechterdings nicht daraus zu machen. Eine wenigstündige Verdunkelung der Sonne ist auch keine Plage, und sie wird doch auch als die vorletzte Plage angeführt. Das wäre also die zweite Unhaltbarkeit der Hypothese, welche Verf. als unerschütterliches Resultat ausgiebt.

Seine weitere Beweisführung ist aber geradezu drollig. Die Sonnenfinsterniß im Jahre 1334—35 hat am 31. März an einem Donnerstag stattgefunden. Gut. Und der Exodus habe an demselben Wochentage stattgefunden. Woher weiß man dieses? In den talmudischen Quellen wäre es so angegeben. Aber hatten denn diese Quellen eine zuverlässige Tradition dafür? Konnten sie sie bis mindestens 15 Jahrhunderte später noch haben? Darf sich ein Astronom oder Historiker oder Chronograph dabei beruhigen und sie als Argument gebrauchen? Zudem widerspricht dieser, sagen wir, Tradition eine andere, daß der Auszug nicht am Donnerstag, sondern am Freitag stattgefunden habe (R. José). In wiefern ist nun der Donnerstag, den der Verf. nicht entbehren kann, gesichert? Sein Autoritätsglaube ist aber sehr stark, stärker als seine logische und historische Operation. Seine Autorität ist der Rabbiner Hildesheimer, gegenwärtig in Berlin, geboren um 2150 Jahre nach dem Auszug aus Aegypten. Dieser hat den Hr. Verf. belehrt. „Entgegen einer in Seder Olam ausgesprochenen Ansicht, wonach der Auszugstag ein Freitag gewesen sei, fiel er nach der obenerwähnten talmudischen Quelle auf den Donnerstag. Uebrigens wird von allen Rischonim (ersten Talmudauslegern), an ihrer Spitze Maimonides, so wie von allen Achronim (letzten Ausl.) behauptet, daß im Auszugsjahr d. 1. Nisan auf Donnerstag fiel.

Auch der Schulchan Aruch (das ist das rituelle Gesetzbuch der Juden) behauptet, daß der 15t. Nisan des Auszugsjahres ein Donnerstag war" (S. 3). Punctum! Für einen Astronomen muß in der That diese letzte Instanz. der Schulchan Aruch, ausschlaggebend sein.

Indessen wir wollen nicht zu hart sein und ihm den Donnerstag nachgeben, an dem ihm so viel liegt. Aber was ist denn damit gewonnen, wenn der 15t. Nisan, der Auszugstag, und auch der 1. Nisan auf einen Donnerstag gefallen ist? Wäre damit bewiesen, daß auch die neunte Plage, Finsterniß, an einem Donnerstag sich ereignet hat? Doch der Verf. führt ein hebräisches Citat dafür an aus dem quasi-historischen, mehr annalistischen Werke Seder ha-Dorot (verfaßt von Jechiel Heilperin um 1696 nach der gew. Zeitrechnung), daß die Finsterniß am 1. Nisan begonnen habe, das wäre also an einem Donnerstag. Aber das Citat ist nicht ganz correct; die Autorität des Verf. hat es bequem und benutzbar gegeben. — Das Cicat soll nämlich lauten מכת חשך התחיל ביום ר"ח ניסן und dann באותו שנה היה ר"ח ניסן ביום ה'. Aber so findet es sich nicht in dem genannten Werke. Es ist nur eine auf den allerschwächsten Füßen stehende Combination. Deutlich sind in dem Seder ha-Dorot nur zwei Meinungen erwähnt, nach der einen sei die Finsterniß im Monate Ad'ar gewesen, כסלו שחין, טבת ברד, שבט ארבה, אדר חשך, nach der andern, von den Kabbalisten Bachja aus dem 15. Jh. ausgerechnet, sei sie im Monat Nisan gewesen אדר ארבה, חשך ניסן. Dabei kann nicht einmal die Instanz des Schulchan Aruch aushelfen, welche richtiger ist. Ein von Autoritäten unabhängiger Forscher würde sagen, beide Meinungen sind errathen, oder richtiger Hirngespinnste, welche das Gewicht einer ernsten Argumentation nicht tragen können. — Der Verf. hat aber, von seiner Autorität Hildesheimer geleitet, keine Ahnung davon, wie zerfließend diese Spinngewebfäden sind, die ihm

gereicht wurden. Sie ſind eigentlich aus lauter zerrinnendem Speichel gewoben, und der Verf. hat ſie für ein dickes Seil gehalten, auf dem ein Schwindelfreier Künſtler ſeinen Gang wagen könnte. Es iſt daher Pflicht, dem Verf. die Augen zu öffnen, wie er ſich zum Straucheln hat verleiten laſſen.

Wir wollen noch weitere Conceſſion machen, daß die Plage der Finſterniß in Niſan ſtattgefunden habe. Dabei muß vorher das Jahr ermittelt werden. Denn wenn die ägyptiſchen Plagen ſich mehrere Jahre hingezogen hätten, ſo gäbe es gar keinen Anhaltspunkt für die Chronologie. Um nun einen ſolchen zu gewinnen, macht der Verf. oder ſein Gewährsmann, eine älteſte Tradition geltend, daß der Verlauf der Plagen ein Jahr war", (S. 3) d. h. daß „die zehn Plagen ſich ſämmtlich in einem Jahre ereignet haben". Dieſe älteſte Tradition ſtammt aber nur von R. Akiba, und es iſt keine Tradition, ſondern nur eine agadiſche Auslegung, wofür dieſer hochbedeutende Geſetzeslehrer gerade nicht als Autorität angeſehen wurde, vielmehr haben ihm ſeine Collegen öfter zugerufen, er möge ſich von agadiſchen Auslegungen fern halten und nicht die Schrift verdrehen. Alſo abermals Spinngewebe, und darauf beruht die Beweisführung, daß die Finſterniß im Monate Niſan und im ſelben Jahre des Auszuges ſtattgefunden habe. Aber Beides zugegeben, wie iſt der Beweis von dem Monatstage erbracht, daß ſie am 1t. Niſan ſtattgefunden oder begonnen habe? Dazu gehören wieder andere Spinngewebfäden. Der eine iſt, daß die Finſterniß nicht drei Tage gedauert, ſondern (wie agadiſch ausgeſponnen wird, in Midraſch Tanchuma) ſieben Tage, alſo gar eine ſiebentägige Sonnenfinſterniß! Der andere iſt, daß zwiſchen je einer Plage und der andern eine Pauſe von 7 Tagen eingetreten ſei. Nun der chronologiſche Calcul: die zehnte Plage, die Sterblichkeit der Erſtgeborenen, ſei in der Nacht vom 14. auf den 15. Niſan eingetroffen;

7 Tage Pause, und 7 Tage Finsterniß, 14 Tage, folglich habe die Finsterniß am 1. Nisan begonnen. Diesen Calcul macht eben Heilperin in Seder ha-Dorot, verschweigt aber nicht eine andere Meinung, daß zwischen je einer Plage der Intervall eines Monats gewesen sei. Und diese zerfließenden Spinngewebe nennt Verf eine Ueberlieferung, an der Hand derselben er in Combination mit der astronomischen Berechnung gefunden zu haben glaubt, daß das Auszugsjahr im März 1334 oder 1335 stattgefunden habe. Wie kann sich aber ein Astronom von solchen Daten leiten lassen, ohne zu prüfen, ob sie auch tragfähig sind? Er hat sich allzusehr auf die Mittheilung seines Gewährsmanns verlassen. Aber eben so, wie Verf. sich von diesem auf jedes Wort in der agadischen Auslegung schwörenden Rabbiners hat verleiten lassen, eben so hat er diesen zu einer Ketzerei verleitet. Es ist durchsichtig, daß Verf. keineswegs des Glaubens ist, die Finsterniß beim Auszuge habe 3 Tage gedauert, sondern er will rationalistisch die biblische Erzählung auf eine nur wenige Stunden dauernde Sonnenfinsterniß reduciren, die dann später sagenhaft zu einem Wunder ausgemalt worden sei. Und der orthodoxe Rabbiner ist auf diese rationalistische Escamotage eingegangen und hat dem Verf. Beweismittel an die Hand gegeben!

Diese unwissenschaftliche Ungeheuerlichkeit wäre ungerügt geblieben, wenn der Verf nicht, wie er sagt, durch nicht ungünstige Aufnahme derselben ermuthigt, das Genre fortgesetzt, weitere Untersuchungen über die „biblische Finsternisse" anzustellen, und wenn er sie nicht der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien vorgelegt, und diese sie nicht hätte wieder abdrucken lassen (Nr. 2). Wunderlich genug ist es, daß die Akademie, welche doch Männer vom Fach in ihrer Mitte zählt, eine so bodenlose Abhandlung aufnehmen konnte. Gesichert durch seine Voraussetzungen und gestützt auf die Autorität seines Gewährs-

mannes, daß der Exodus 1234—35 (in Nr. 2 iſt das in Nr. 1 zweifelhaft gelaſſene Jahr beſtimmter als 1234 gegeben) ſtattgefunden, geht Verf. ſämmtliche Stellen in der Bibel durch, in denen irgendwie von Sonne und Sternen die Rede iſt, um ſie mit ſeiner Hypotheſe von Sonnenfinſterniß zu beleuchten und vermittelſt ſeines aſtronomiſchen Calcüls chronologiſch zu fixiren. In dieſer Abhandlung ſcheint er bei der Auslegung der betreffenden Bibelverſe auf eigenen Füßen zu ſtehen, daher iſt ſie noch viel wunderlicher als die in der erſten. So klügelt er richtig vier bibliſche Sonnenfinſterniſſe aus, die aber nur beweiſen, daß die Finſterniß anderswo zu ſuchen iſt.

Als erſte beleuchtet er die „Finſterniß des Abraham“ und führt aus, daß die Erzählung „wahrſcheinlich eine Erinnerung an eine Sonnenfinſterniß enthalte, welche chronologiſch und aſtronomiſch im J. 1763 **ante** eingetroffen iſt.“ Seine Deduktion iſt recht ſcharfſinnig. Erzählt wird, (Geneſ. 15, 5 f.) Gott habe Abraham aufgefordert, die Sterne zu zählen und zwar am Tage; denn ſpäter wird deutlich hinzugefügt, die Sonne ſollte untergehen, und dann noch dazu: ſie war untergegangen. Wie konnte Abraham am hellen Tage die Sterne ſehen? Folglich muß es eine Sonnenfinſterniß geweſen ſein. Dieſe Deduktion hat nur einen Fehler, daß Alles dies nicht als wirklicher Vorgang, ſondern als Geſicht und Traum erzählt wird. Der Eingang ſagt es deutlich. „Das Wort Gottes erging an Abraham in einem Geſichte“ (במחזה). Vrf. wird wohl nichts dagegen einzuwenden haben, daß man in einer Traumerſcheinung Sterne auch an hellem Tage ſehen kann. Schade um die Mühe, die ſich der Verf. gegeben, die ſichtbaren Sonnenfinſterniſſe vom J. 1790 bis 1752 nach Tag, Stunde, Weltzeit, Größe der Phaſen, Standeswinkel auszurechnen, um einen Traum zu deuten.

Bei dieſer Finſterniß kann mindeſtens als Milderungsgrund

für den Vrf. geltend gemacht werden, daß er den Eingang zu dieſer Erzählung überſehen oder nicht recht verſtanden und daher Traum für Wirklichkeit genommen hat. Aber für die übrigen giebt es keinen Grund zur Nachſicht. Wie kann man nur herausbringen, daß der Patriarch Jakob ſogar 2 Finſterniſſe erlebt habe und zwar die eine im J. 1600 und die andere 20 Jahre ſpäter, 1580 ? Es iſt ſtaunenswerth, und Verf. muß förmlich mit einem Sonnenfinſterniß̃ucher bewaffnet ſein, daß er dieſe Finſterniſſe geſehen hat. Denn in der Schrift iſt auch nicht eine Spur vor Andeutung dafür vorhanden. Sie erzählt einmal von Jakob : „er übernachtete, da die Sonne untergegangen war" und das andere mal: „die Sonne ging ihm auf, als er Phenuel vorüber war". Und das ſoll bedeuten, daß zwei Sonnenfinſterniſſe in ſein Leben hineingeſpielt haben! Da aber die Bibel nicht den geringſten Anhaltspunkt dafür bietet, ſo ſucht Verf. irgend etwas, zuerſt bei dem Commentator Raſchi aus dem elften Jahrhundert und dann aus dem mehrere Jahrhunderte älteren Talmud eine agadiſche Auslegung, die eine Art Wunder ausſagt, woraus dann Verf. flugs Sonnenfinſterniſſe macht. Es iſt zu drollig. Aus einem überflüſſig ſcheinenden Pronomen bei der Erzählung von Jakob : i h m ging die Sonne auf, deutet ein Prediger: die Sonne ging für ihn zeitlicher auf, welche bei ſeiner erſten Wanderung für ihn zeitlicher untergegangen war. Und das ſollen nur Sonneneklipſen geweſen ſein!

Referent dachte gleich, wenn Vrf. ſo finderiſch in Sonnenfinſterniſſen iſt, am Ende wird er gar in dem Stillſtand der Sonne in der Erzählung von Joſua ebenfalls eine ſolche finden. Und richtig getroffen! S. 8 beweiſt Vrf., daß die helle Sichtbarkeit der Sonne auch während der Nacht zur damaligen Zeit eigentlich eine Sonnenfinſterniß geweſen ſei und zwar genau berechnet 1293 ante, und daraus beweiſt er wieder, daß

auch zu Moſe's Zeit ein Sonnenſtillſtand, d. h. Sonnenfinſterniß geweſen, und endlich auch nach einer völlig fagenhaften Erzählung im Talmud, daß ſo etwas auch im Jahre 71 chriſtl. Z. vorgekommen ſei. Man kann nur jedem rathen, der das Lachen verlernt hat, ſich den Separatabdruck des Herrn Mahler über die bibliſch-aſtronomiſchen Unterſuchungen zu verſchaffen und zu leſen. Es iſt ein unfehlbares Mittel, die Lachmuskeln wieder in Uebung zu bringen.

Vrf. hat ſogar in der Nacht bei Sternenſchein eine Sonnenfinſterniß entdeckt. In dem Liede der Debora heißt es im dichteriſchen Schwung: „Vom Himmel kämpften ſie, die Sterne in ihren Bahnen kämpften gegen Siſera.“ Nicht wahr, darunter kann ja nichts anders als eine Sonnenfinſterniß gemeint ſein? Nach dem Vrf. ſcheint ſie ſogar auf eine jedenfalls ſehr bedeutende Sonnenfinſterniß hinzudeuten (S. 13). Was zuerſt ſcheint, das wird dem Vrf. unter der Hand zur Gewißheit, und er fügt hinzu: „Geht man überdies noch in der Auslegung des Bibeltextes weiter und faßt die Stelle ſo auf, daß die Finſterniß ſo bedeutend war, daß Sterne geſehen wurden (Beweis dafür ein Vers aus dem Gebetbuche), ſo konnte es überhaupt nur die Finſterniß vom J. 1090 VIII, 9 geweſen ſein.“ Wer nicht von ſolchen Argumenten überzeugt iſt, der leidet eben an Finſterniß.

Ueber die krauſen chronologiſchen Deductionen wollen wir nicht mit ihm ins Gericht gehen. Sie ſind nicht ſchlechter als ſeine anderweitige Beweisführung. Zum Schluß möchte Ref. für die Findigkeit des Vrf. einige, von ihm überſehene oder noch nicht beachtete Bibelverſe empfehlen, welche faſt noch beſtimmter als die von ihm citirten auf Sonnenfinſterniſſe hinweiſen. 1) Amos 5, 8 wo es heißt, „der Tag in Nacht verfinſtert hat.“ Kann das anders als eine Sonnenfinſterniß ſein? Die Chronologie iſt leicht zu ermitteln, da die

Lebenszeit des Propheten Amos bekannt ist. 2) Jesaias 13,16 „die Sonne ist verfinstert bei ihrem Aufgang.“ Hier könnte sogar die Stunde astronomisch ermittelt werden, am Morgen. 3) Ezekiel 30,18: „In Tachphanches ist der Tag verfinstert.“ Es braucht wohl Vrf. nicht bemerkt zu werden, daß die genannte Stadt, Taphnai genannt, in Aegypten liegt, wo Vrf. nach seiner Berechnung der ägyptischen Finsternisse doch sehr heimisch ist.

Miscellen.

Von J. L.

רבית קצצה hat schon Levy, Targ WB. sv mit dem syr. קצצא zusammengestellt. Schlagend wird die Zusammenstellung aber erst dann, wenn man nicht bloß die Bedeutung „usura“ die Cast. sv giebt kennt, sondern die folgenden Glossen Bar Bahlûls vergleicht:

קְצָצָא איך ברסרושוי ה׳ תנִי וקימא דלכמא ווא יתירא שקל אנש מן הו דמוזף ומקצץ עם ייפא ורבתא אכחד וזבנא דלדבות לם זבנא . הכות רְבִתָא יָהב אנת . ועלדרא מתקרא קצצא מן הָי דמְקץ עמה מַחסנא עם יָוּפא: קְצָצָא קשָׁא מן רְביתא ואיתוהי תנוי דכמא יתירא נתיהב בשנתא לכספא ואן עבר זבנא דְקִצִיק יָהב חד תרין או נפק מן טרם דסים בקְשבְנא: קְצָת קצצא [arab.] רבא על רבא.

Nekrolog.

So eben geht uns die Trauerkunde zu, daß der emeritirte Landrabbiner von Caſſel, Dr. Adler, den 5. Januar d. J. in Wiesbaden das Zeitliche geſegnet hat Schmerzerfüllt theilen wir zum Schluß des Heftes dieſe Nachricht für unſere Leſer mit, welche ſich erinnern, daß er früher ein geachteter Mitarbeiter der Monatsſchrift war. Wer Dr. Adler gekannt hat, wird die Anwendung auf ihn הוי עט הוי חסיד והלמידו של הלל nicht übertrieben finden. Sanftmuth, Beſcheidenheit und Friedfertigkeit, die er mit Hillel als hohe Tugenden des Judenthums pries, hat der verewigte im Leben und Lehre bethätigt. Uns war er ſtets ein Herzensfreund, und wir weihen ihm vor der Hand eine Thräne tiefſten Schmerzes.

Die Redaktion.

Abhandlungen.

Gedenkrede auf Moſes Mendelsſohn

bei der Feier ſeines 100jährigen Todestages am 4. Januar 1886 in der Neuen Synagoge zu Berlin gehalten

von **Dr. Frankl.**

Ein geiſtiges Band verknüpft den Grundgedanken unſerer heutigen Feier mit dem der geſtrigen. Da wir den glorreichen Erben des großen Friedrich prieſen, in welchem die Tugenden und Verdienſte ſeines Hauſes von Neuem ſo leuchtend in Erſcheinung traten, und dem die Vorſehung es vergönnt hat, zu erfüllen, was Deutſchland geträumet, das Gebäude zu krönen, dazu der Ahn den Grundſtein gelegt; und heute, da wir voll inniger Dankbarkeit des beſcheidenen Weltweiſen aus dem Hauſe Israel gedenken, den, einen Bildner und Erzieher der deutſchen Nation, Niemand miſſen möchte, ſo er die geiſtigen Größen aus dem Zeitalter des großen Friedrich muſtert: hier, wie dort, ſind es die tiefe Bewunderung und Verehrung vor der ſtetigen und treuen Arbeit, dem heiligen Eifer für Selbſtvervollkommnung, welche uns bei der Betrachtung dieſer Lebensläufe erfaſſen müſſen.

Daß Moſes Mendelsſohn ein Genoſſe der Zeit des großen Königs war, im Lande und unter dem Schutze jenes Fürſten

lebte, der das ſtolze Königswort des Pſalters führen durfte: אעירה שחר „Ich erwecke eine Morgenröthe“ ψ 57, 9; 109, 3, das empfand er ſelbſt als eine beſondere Gunſt des Geſchickes, darin aber erkennen wir einen Tiefblick der erhabenen Vorſehung, welche die rechten Männer zur rechten Zeit an die rechte Stelle ſetzt. Denn aus dem Geiſte ſeines Zeitalters ſchöpfte Mendelsſohn ſeine Kraft, die er hinwiederum aus Eigenem vermehrt und veredelt darein zurückſtrömen ließ. Wohl, das Geſchick war dem von uns gefeierten Lehrer freundlich; denn inmitten einer anderen Umgebung, ohne den innigſten Herzens- und Seelenbund mit dem edlen Anwalt aller Unterdrückten, dem Vorkämpfer und Propheten der reinen Menſchenliebe, mit Gotthold Ephraim Leſſing, הבן יקיר לי אפרים (ירמיה ל״א, י״ט), der auch uns ſo werth und theuer, daß wir, ſo wir von Moſes ſprechen, auch ſein in Liebe gedenken müſſen, daß wir bei der Gedenkfeier des Einen der שני בני היצהר העמדים על אדון כל הארץ, der beiden Söhne der Erleuchtung uns erinnern, die beim Herrn des Alls ſtehen (Sech. 4, 14); ein halbes Jahrhundert früher oder ſpäter — und verſchollen wäre, ja niemals vielleicht wäre er zur Geltung gekommen, jener Name, bei deſſen Klange heute das Herz jedes dankbaren Deutſchen, die Herzen der geſammten Glaubensgemeinde, ſoweit ſie an deutſchen Quellen ihren Wiſſensdurſt labet, voll inniger Verehrung erbeben. Aber Mendelsſohn verdiente die Gunſt ſeines Geſchickes, er rechtfertigte den Tiefblick der Vorſehung, die zu Hohem ihn berufen; denn ſtetiger und treuer als er, mit heiligerem Eifer hat Niemand an ſich und ſeiner Vervollkommnung gearbeitet.

So wurde denn aus dem aller außerreligiöſen Kenntniſſe baren, der reinen deutſchen Mundart ſelbſt unkundigen Jünglinge nach der Arbeit weniger Jahre ein Mann, der nach dem einſtimmigen Urtheil ſeiner bewundernden Zeitgenoſſen dem ſchwerſten Gegenſtande die anmuthigſte Form, tiefernſten Gedanken

das anmuthigſte, lichtvollſte Sprachgewand zu leihen verſtand, ein Mann, dem man willig und voll Anerkennung ein Richteramt zuſprach über die meiſten Erzeugniſſe menſchlichen Erkennens und Könnens.

Ueber die Stellung und Bedeutung unſeres Weltweiſen innerhalb der Geſchichte deutſcher Denker hat der berufenſte Richter, der große Meiſter, der greiſe Lehrer der Weltweisheit, mit dem, als einer Zier des vaterländiſchen Gelehrtenſtandes, unſere höchſte Lehrſtätte ſich ſelbſt geſchmückt, ein ſo aus ganzer Seele anerkennendes Urtheil geſprochen, daß das Herz eines Jeden, dem Mendelsſohn auch ſonſt lieb geworden, darob mit gerechtem Stolze erfüllt wird.

So vielſeitig nun Mendelsſohns Perſönlichkeit und ſchriftſtelleriſche Thätigkeit waren, ſo vielen Kreiſen auch bieten ſie ſich zur Betrachtung dar; allein bei aller Vielſeitigkeit herrſchte dennoch ein einheitlicher Geiſt in ſeinem Weſen und Wirken. Darum muß ein Jeder, wie enge Grenzen auch Raum nnd Zeit, Ort und Anlaß ſeiner Betrachtung ſetzen mögen, den ganzen Mendelsſohn betrachten, vornehmlich die aus einem edlen Guſſe hervorgetriebene Perſönlichkeit in ihrem vollen Lichtglanze darſtellen; gilt ja von ihm, wenn von Einem das Prophetenwort: והיו עיניך ראות את מוריך „Und deine Augen ſollen deine Lehrer auch ſehen können", wie voll Uebereinſtimmung ihr Sein und ihr Schein. (Jeſ. 30, 20).

Und ob auch die Gedenkfeier im Heiligthume nur deſſen zu gedenken uns verbindet, was unſer Gefeierter für das Heilige gewirkt, und ob auch die Glaubensgemeinde, die ſein Erbe angetreten, in einer Stunde, wie dieſer, über ſeine Bedeutung fürs Judenthum am liebſten möchte belehrt ſein: Moſes Mendelsſohn ganz, wie er war; mit ſeiner lauteren Perſönlichkeit קדש שם שמים brachte er den Namen Gottes zur Heiligung; und gerade darin ruht auch

ſeine Bedeutung für ſeine Glaubensgemeinde; und *an ſeinen Namen bleibt für immer geknüpft die neue Wende in der äußeren und inneren Entwicklung des deutſchen Israel.*

Unſerem Gefeierten zu Ehren, uns ſelbſt zum Frommen laßt in feſtlicher Stunde dieſem Gedanken uns nachgehen, wobei uns ein bibliſches Kernwort leite und in Sicherheit führe; das Wort Samuels: בקש ה' לו איש כלבבו ויצוהו ה' לנגיד על עמו „Der Ewige ſuchte ſich einen Mann nach ſeinem Herzen, und der Ewige entbot ihn zum Führer ſeines Volkes". (Sam. I, 13,14).

Moſes Mendelsſohn, weil der Mann nach Gottes Herzen, darum auch der berufene und geliebte Führer ſeiner Glaubensgemeinde. Dies erkannt und gewürdigt zu haben, möge uns der unvergängliche Segen dieſer Gedenkfeier bleiben!

„In ihm, deſſen Gedächtniß wir heute feiern, ſuchte der Herr ſich einen Mann nach ſeinem Herzen!" Kein Sterblicher ſteht im Rathe des Ewigen, um das Geheimniß der Berufung und Erkürung in ſeiner ganzen Tiefe zu ergründen; aber, wer ſo viel Geſchichte an ſich durchlebt, wie Israel, beſitzt genug des Scharfblickes, um unter den vielen Namen der Vergangenheit diejenigen zu unterſcheiden, welche als Urbilder und Vorbilder der Geſammtheit von der Vorſehung zu beſonderer Sendung erkoren und berufen worden ſind. Wie im Reiche der Schöpfung thatſächlich nur vereinzelte außerordentliche Rieſenbildungen die reiche, unendliche Kraft andeuten, die ihrer Anlage nach in der Natur ruht, ſo bringt die Vorſehung nur ſelten in Einzelnen alle jene Kräfte und Anlagen zu wirklicher Erſcheinung, die als Fähigkeiten im Schoße der Geſammtheit keimen. Dieſe Einzelnen erſcheinen dann als Urbilder ihrer Geſammtheit; ſie halten mit ihrem eigenen Weſen ihrem Geſchlechte gleichſam einen Spiegel vor, in welchem dieſe ſich wieder zu erkennen vermögen.

Und iſt dieſer Spiegel lauter und ohne Makel, dann tritt die Vorbildlichkeit in ihre Rechte, und vorbildliches Einzelleben erzieht ganze Geſchlechter zu Segen und zu Frommen.

In Moſes Mendelsſohn nun ſuchte der Ewige ſich, und fand er einen Mann nach ſeinem Herzen, als er das arme und gebeugte deutſche Israel aus dem Staube emporheben wollte, um es zwiſchen die Edlen zu ſetzen. Der ſittlich wackere, aber verſchüchterte, mißgeſtaltete, ſtammelnde, einſeitig in Bibel und Talmud unterrichtete Jüngling, als welcher Moſes aus Deſſau hier einzog, das iſt das Urbild der deutſchen Judenheit in den Jahrhunderten niederbeugender Knechtſchaft und Rechtloſigkeit bis zu ihrer Erhebung. Der durch ſtetes Ringen an ſich und mit ſich der Vollkommenheit zuſtrebende, der durch innere Selbſtbefreiung, durch angeſtrengte geiſtige Arbeit alle Spuren ehemaligen Knechtthums verwiſchende, durch den vollentwickelten Seelenadel alle Mängel der körperlichen Entwickelung bannende oder verklärende, der ſelbſtlos an alle Edlen der Menſchheit hingegebene und in alle lauteren Beſtrebungen der Menſchheit liebreich ſich verſenkende Mendelsſohn dagegen, — das iſt das Urbild, das bleibe das Vorbild der durch Mendelsſohns Anſtoß ſich verjüngenden deutſchen Judenheit. Auch im Mittelalter, deſſen Dauer für die Juden Deutſchlands faſt über drei Jahrhunderte hinaus verlängert werden muß, fehlte es unſeren Ahnen nicht an Tugenden des Herzens, an Vorzügen des Geiſtes, an Tiefe des Gemüths. Zu rühmen iſt ihre Frömmigkeit, ihre unbegrenzte Opferfreudigkeit für die Religion ihrer Väter, ihr freundliches, liebreiches, mildthätiges Weſen. Die Deutſchen, die des Geſchickes Gunſt dem heimatlichen Elend entrückt und in ſonnigere Länder geführt, wurden von ihren Glaubensbrüdern als Männer ſcharfſinnigen Geiſtes geprieſen, die nur nicht auszudrücken vermögen die Tiefe ihres Inneren, denen es an der Fähigkeit zum Ausgeſtalten ihrer Gedanken, an dem rechten

Formsinne gebreche. Alle diese Stammestugenden, wie Stammesmängel der deutschen Judenheit erkennt Ihr an dem jugendlichen, die Tugenden aber veredelt, die Mängel behoben findet Ihr an dem gereiften Mendelssohn.

Er, der Mann nach dem Herzen Gottes, war fromm. Bedarf's des Nachweises, daß er, der so viele Wankende im Glauben an Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit gekräftigt, daß er, an den Genossen aller Glaubensformen, Hoch und Niedrig, Fürsten im Reiche und Fürsten des Geistes, Lehrende wie Lernende, ja Diener anderer Bekenntnisse selbst in ihrer Seelennoth als an ihren Gewissensrath sich wandten, von auserlesener Frömmigkeit gewesen sein müsse?

Uns hat es tief und mächtig ergriffen, als wir die letzten Worte Mendelssohns lasen, wenige Tage vor seinem Hinscheiden geschrieben.

„Sie sagen — also schreibt er — der Weltweise bete nicht; „wenigstens nicht laut, nicht mit Gesang, sondern höchstens im „Gedanken. Wenn seine Stunde kommt, und er zum Beten „gestimmt ist, so wird er wider seinen Willen in Wort und „Gesang ausbrechen. Der gemeinste Mensch — dünkt mich — „singt nicht, daß Gott ihn höre und an seinen Melodien Ge„fallen finde. Wir singen unserthalben; und das thut der „Weise so gut als der Thor. Haben Sie je die Psalmen „in dieser Absicht gelesen? . . . . . Mir haben die Psalmen „manche bittere Stunde versüßt, und ich bete und singe sie, „so oft ich ein Bedürfniß zu beten und zu singen bei mir „verspüre". M. M. Gess. Schr. ed. G. B. Mendelssohn V, 649.

Und warum sollten wir hier, im Hause des Ewigen Zebaoth, des Heiligen Israels, nicht deß mit besonderer Innigkeit gedenken, daß unser Gefeierter ein frommer Jude gewesen und geblieben in dieses Wortes geistigstem, wie buchstäblichstem Verstande? Die Ueberzeugung, daß die Religion seiner Väter

im Einklange ſtehe mit der Vernunftreligion, zu derſelben nur noch ein für das Haus Israel verbindliches Geſetz und die väterliche Ueberlieferung von grundlegenden geſchichtlichen Thatſachen unſeres Volkswerdens hinzufüge; dieſe Ueberzeugung hegte Mendelsſohn ſchon früh und deutete ſie wiederholt an, wenn er auch erſt am Abende ſeines Lebens ihr in geſchloſſenem Zuſammenhange Ausdruck gab.

Die Wahrnehmung, daß das Judenthum, wohlverſtanden das Judenthum als Religion, nicht als bürgerliche Geſetzgebung im eigenen Lande, die größte Denk- und Gewiſſensfreiheit geſtatte, erfüllte ihn mit einem ſolchen Hochgefühl, daß er, der ſich vorgeſetzt, ſtets nur das allen Bekentniſſen gemeinſame Gute, nicht aber das Sondernde und Trennende darzuſtellen, daß er, der immerdar geglaubt hatte, auf Angriffe gegen das Judenthum durch Tugend und nicht durch Streitſchriften antworten zu dürfen, auf eine öffentliche Herausforderung eines ſchwärmeriſchen, bekehrungsſüchtigen Freundes hin in ſich den Muth fand zu jener mit Recht wegen ihrer ruhigen Beſonnenheit, zugleich aber auch wegen ihres offenen Freimuths ſo viel bewunderten Abſage an den aufdringlichen Religionswerber.

Auch die Formen der väterlichen Religion wahrte er ſtets gewiſſenhaft, ohne jedoch Mißſtände darum allein zu billigen, weil ſie überkommen waren. Er erblickte in den Ceremonien nicht allein ein äußeres, die zerſtreute Glaubensgemeinde einigendes Band, ſondern ſuchte auch in ihnen religiöſe Zeichen zu erkennen, für deren tiefbedeutſame Sprache man durch Schärfung des inneren Ohres ſich das Verſtändniß erwerben müſſe.

Sollen wir der übrigen Tugenden und Vorzüge unſeres Meiſters noch beſonders gedenken? Ihr wiſſet, er war ſanftmüthig und milde wie Hillel, ſeine Beſcheidenheit gemahnt an den Sohn Amrams, er war gütig und liebreich gegen Ferne wie gegen Nahe, ein aus Seelentiefe ergebener Freund aller

Hochgeſtimmten und Edelgeſinnten, ebenſo dankbar wie anſpruchslos, ebenſo klug wie weiſe, wahrhaftig und offen, beſonnen und maßvoll.

Die Stellung, die unſer Gefeierter in der Geſellſchaft einnahm, war eigenartig. Er hatte kein Amt, keinen Beruf, aber Geiſt und Berufenheit. Wie ein alter Tanna oder Amora mußte er am Gewerbebetriebe Antheil nehmen, um ſich und ſein Haus, welches gaſtfrei daſtand, wie ein Patriarchenhaus, zu erhalten, wenige Mußeſtunden nur konnte er zu der angeſtrengten Geiſtesthätigkeit nutzen. Im Staate ebenſo arm an Rechten, wie alle ſeine unbegüterten Glaubensgenoſſen, zum Mitgliede der höchſten Gelehrtenvereinigung im Staate gewählt, aber zum Eintritt in dieſelbe nicht zugelaſſen, beim Hinaustreten aus dem ſicheren Gehege ſeines Hauſes ebenſo den Verunglimpfungen der unteren Volksſchichten ausgeſetzt, wie jeder andere ſeines Stammes, war Mendelsſohn dennoch von einer ganzen Welt anerkannt, gefeiert, verehrt und bewundert, wir möchten ſagen: bis zur Ueberſchwenglichkeit. Ein Wort der Fürbitte von ihm genügte, um das Gewölk, das ſich drohend über den Häuptern ſeiner Glaubensbrüder in fernen Landen zuſammengezogen, zu zerſtreuen. Er war einer der geſuchteſten Männer des vorigen Jahrhunderts. Sein Umgang und ſein Briefwechſel waren umfangreich und bedeutend. Er dünkte allen gleichſam wie eine Erſcheinuug. Vielhundertjährige Vorurtheile hatten die Judenverachtung in Deutſchland bis zu einem Grade geſteigert, daß die hochherzige Natur Gotthold Ephraim Leſſing's ſich ſchon früher angeregt fühlte, ihr entgegenzutreten, und nun hörte man mit einem Male von einem Sohn Israels, der alle vorgefaßte Meinung aufs Siegreichſte widerlegte, der ausgerüſtet war mit den höchſten menſchlichen Fähigkeiten und Gaben und zugleich geziert mit den edelſten Eigenſchaften des reinen Menſchenthums. Die Wirkung, die Mendelsſohn ſolchergeſtalt auf

die geſammte gebildete Welt übte, war eine ſo mächtige, dem geſammten Judenthum ſo überaus förderſame, daß die Menſchenfreunde in Preußen und Deutſchland nunmehr mannhaft für die Gleichſtellung der Juden einzutreten begannen.

Mit dieſer Wandlung in ihrer äußeren Lage vollzog ſich aber auch die höhere Wende in der Geiſtesentwickelung der deutſchen Judenheit. Und da ויצוהו ה' לעיר על עמו „entbot der Ewige unſern Gefeierten zum Führer ſeines Volkes".

Kein Führer zu Kampf und Streit, friedfertig und verſöhnlich, wie Moſes war, mußte er zu jedem Hervortreten auf den Plan, zur Abwehr ſelbſt, geſchweige denn zum Angriff, gedrängt werden, aber ein Führer zur Erkenntniß und Würdigung des Wahren und Schönen in unſerem eigenſten Beſitze.

Eine jede Schrift aus der zweiten Hälfte der ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit unſeres Meiſters hatte, weil zumeiſt religiöſen Fragen gewidmet, das Intereſſe der jüdiſchen Kreiſe geweckt. Aber epochemachend wurde ſeine Ueberſetzung des moſaiſchen Fünfbuchs und der dieſelbe begleitende hebräiſche Commentar. Aus jener lernte das עם טמא שפתים „das Volk unreiner Lippen" (Jeſ. 6, 5) die Mutterſprache in ihrer lauteren Mundart kennen und würdigen, durch dieſen wurde das Verſtändniß für den einfachen Wortſinn, das Verſtändniß für die Schönheiten der Dichtungen im heiligen Schriftthume in weite Kreiſe getragen.

Möge es uns erlaſſen bleiben, hier, an dieſer Stätte heiligen Friedens, alle die Kämpfe darzuſtellen, welche um die Bücher Moſe Deſſau's entbrannten; in Deutſchland bilden ja die מפרי רמיד längſt nicht mehr das Schiboleth der kämpfenden Theilungen, und der Lichtſcheueſte ſelbſt ſegnet heute Mendelsſohns Andenken. Wie der Meiſter ſo voll und ganz in der Bildung ſeiner Zeit aufging, aber aus Herz und Seele dem väterlichen Bekenntniß und Geſetze treu blieb, alſo ſuchten

Tausende in Deutschland und seinen Grenzländern ihm nach dieser doppelten Richtung hin nachzueifern.

Mendelssohn selbst fühlte sich nicht zur Führerschaft berufen. Desto mehr aber erblickt und verehrt die deutsche Judenheit in ihm ihren Führer. Nicht, daß wir heute, wo drei Lebensalter uns von ihm trennen, in jedem seiner Worte die Wahrheit suchten, Auch אנשי כסדר, auch Männer drr Vorbildlichkeit, wie sehr sie dem Ewigen und Gesammten zustreben, bleiben mit ihrem Denken und Fühlen Kinder ihrer Zeit. So sind selbst die Grundlagen unserer heutigen Wissenschaft von denen unseres Gefeierten recht verschieden. Was wir aber in allen seinen Werken und Briefen suchen und finden, das ist die Wahrhaftigkeit.

Noch mehr aber, als wie durch seine Werke, wird Mendelssohn unser Führer durch sein Wesen, indem er uns lehrt, an uns und unserer Vervollkommnung zu arbeiten, ohne jede Rücksicht auf äußere Anerkennung. Er lehrt uns, uns suchen zu lassen und nicht uns vorzudrängen. Er lehrt uns endlich, treu im väterlichen Glauben wurzelnd, den lichten Höhen lauteren Menschenthums zuzustreben.

Ja ihn, den bescheidenen und anspruchslosen Gelehrten, hat der Ewige zum נגיד, zum Führer seines Volkes entboten. Der Führer der deutschen Judenheit sollte nicht ein „Nagid“ sein, in dem Verstande, wie ehedem die jüdischen Kronräthe an den Höfen muslimischer Herrscher.

Nicht von einem Manne in hochragender Außenstellung, nicht von Einem, den günstige Fügung allein zu hoher Stufe in der Gesellschaft emporgehoben, erwarte die Judenheit in neuer Zeit das Heil ihrer rechten Führung, sondern von einem Manne innerlicher Bedeutung voll tiefer Gedanken und hoher Gesinnung, von Einem, der sich die Anerkennung einer Welt erzwingt durch

stetige Arbeit an sich, durch unabläſſige Treue, durch heiligen Eifer für Vervollkommnung.

Das ist die Lehre der Vorsehung, die sie in der Berufung Mendelssohns uns offenbart.

O, deutsches Israel und vornehmlich Du, theure Gemeinde, die Du den großen Todten in Deiner Mitte leben und wirken sahest und darum auch an der Spitze Aller zur Pflege seines Geisteserbes, zur Wahrung seiner Ueberlieferung berufen bist, o laß diese Lehre tief in Deines Herzens Inneres dringen, laß auch Dein Erbe Dir wohlgefallen, bis daß die Lehre, welche Israels Hort in Mose Dessau's Berufung uns kundgethan, מורשה קהלת יעקב „das Erbe der Gemeinde Jakobs" (Deut. 33, 14) wird und bleibt für und für".

Amen.

Eine eigenthümliche alte griechiſche Pentateuch-Ueberſetzung mit längern Zuſätzen.

Der Kirchenvater Origenes, dem wir Fragmente von griechiſchen Ueberſetzungen der heiligen Schrift aus dem zweiten Jahrhundert zu verdanken haben, tradirt aus Autopſie, daß in genauen Exemplaren der Gottesname des Tetragrammatons nicht mit den üblichen hebräiſchen Buchſtabenfiguren geſchrieben waren, ſondern ausnahmsweiſe in einer anderen alten Schriftart, welche vor Eſra üblich geweſen: *ἐν τοῖς ἀκρίβεσι τῶν ἀντιγραφῶν Ἑβραικοῖς ἀρχαίοις γράμμασι γέγραπται (τὸ τετραγράμματον), ἀλλ' οὐχὶ τοῖς νῦν.* Ueber die Figuren dieſer archaiiſtiſchen Buchſtaben tradirt Origenes nicht. Ein ſpäterer Kirchenſchriftſteller, Evagrius, giebt einigen Aufſchluß über dieſelben. Er tradirt nämlich (gewiß aus einer ältern Quelle), daß das Tetragrammaton auf dem Diadem des Hohenprieſters die Figuren der griechiſchen Buchſtaben *ΠΙΠΙ* gehabt habe (**Eusebius Onomastica sacra ed. Lagarde** I, 205): *τοῦτο (τὸ τετραγράμματον) φασὶ ἐπὶ τῷ πετάλῳ τοῦ ἀρχιερέως γέγραφθαι ΠΙΠΙ.* Auch bei Theodoret (vgl. w. u.). Dieſe Notiz iſt vielfach benutzt worden, um den ältern Schriftcharakter des hebräiſchen Alphabets zu ermitteln. Denn dieſe Eigenheit ſtammt gewiß aus einer Zeit, in welcher das hebräiſche ה auch links geſchloſſen war und alſo Aehnlichkeit mit dem heutigen ה und dem großen griechiſchen *Π* hatte, und dann in welcher das י ſich nicht merklich vom ו unterſchied, und beide dem Initialen griechiſchen *Ι* ähnlich waren. Der Gottesname war alſo etwa geſchrieben ה|ה|, welcher von links nach rechts geleſen gleich dem griechiſchen *ΠΙΠΙ*

klang. Dazu kommt noch das Zeugniß von Hieronymus, daß einige Unwissenden den Gottesnamen geradezu **Pipi** ausgesprochen haben. Nomen tetragrammaton literis scribitur Jod, He, Waw, He, quod: quidam non intelligentes propter elementorum similitudinem, cum in graecis libris reperint, **Pipi** legere consuverunt (Epistolae Nr. 136).

Aus diesem Zeugniß ist ersichtlich, daß lediglich in griechischen Exemplaren der heiligen Schrift, d. h. in Uebersetzungen es üblich war, den Gottesnamen mit archäistischen Figuren zu schreiben, und davon verleitet, haben Ignoraten ge glaubt, daß der erhabene Gottesname **Pipi** laute [1]).

Diese Wiedergabe des Gottesnamens durch ein ihn in bester Absicht entstellendes Wort fand sich in einer griechischen Uebersetzung des Pentateuchs, welche sich, neben der, der Septuaginta, des Aquila, Theodotion ꝛc. erhalten hat. Diese Uebersetzung gab den vierbuchstabigen Namen Gottes durch *ΠΙΠΙ* wieder. Diese Uebersetzung hat Origenes selbst oder ein Scholiast nicht neben die übrigen in einer besonderen Columne gereiht, sondern sie, wie bezeugt wird, meistens unterhalb der Columnen angefügt oder zum Schlusse des betreffenden Pentateuch-Buches angehängt [2]).

---

[1]) Es ist schon von mehreren Seiten darauf hingewiesen worden, daß die Schwurformel im jerus. Talmud אלהי ישראל אמ"ו (Nedarim p. 42 c) zu lesen אי פיפי, auf die mißverstandene Aussprache hinweise. Halb schon von Musaphia errathen.

[2]) In 2 Codices der Hexapla (Nr. 85, 130) findet sich eine Note, angemerkt zu Numeri 13, 1, wobei eine Translocation aus Deuteron. 1, 20—23 angefügt ist, welche lautet: *καὶ τούτων μνημονευ ει ἐν τοῖς πρώτοις τοῦ Δευτερον.*, *ἃ καὶ αὐτὰ ἐκ τοῦ τῶν Σαμαρειτῶν Ἑβραϊκοῦ μετέβάλομεν καταλλήλως τῇ τῶν Ο ἑρμηνείᾳ ἐν τῷ Δευτερον. φερομένῃ* (bei **Field Hexapla Prolog. p. LXXXIII** und im Texte p. 239 Note). Daraus ist allerdings zu schließen, daß die Note von Origenes selbst stammt. Aber die Annahme Fields, daß Origenes eine Translocation des sama-

Denn dieſe aufgenommenen Bruchſtücke bieten nicht, wie die übrigen Verſionen, eine verſchiedene Auslegung des betreffenden Wortes oder Verſes oder das Verhältniß des Originals und der Septuagintal-Ueberſetzung zu einander in Bezug auf Defekte, ſondern es waren translocirte Verſe aus einem pentateuchiſchen Buche angebracht an paſſende Stelle in einem anderen Buche oder auch innerhalb eines und desſelben Buches. Dr. Field hat (nach Ceriani) dieſe translocirten Verſe mit aufgenommen in dem mit außerordentlicher Akribie ausgearbeiteten Hexapla zum Pentateuch (Origenis hexaplorum quae supersunt, Oxford 1875 T. I.). In allen dieſen dislocirten Stellen, wo der Gottesname יהוה vorkommt, iſt er durch Pipi griechiſch wiedergegeben. So bei Field p. 92a die erſte größere Stelle: *καὶ ἐβάδισαν Μωυσῆς καὶ Ἀαρὼν πρὸς Φαραὼ καὶ εἶπον αὐτῷ* ΠΙΠΙ *ὁ θεὸς τῶν Ἑβραίων.* Außerdem noch p. 93, 94, 95, 96, 97, 99, 113, 115 (zweimal), 116, 246, 249, 251.

Dieſe translocirten größeren Stücke haben ſich indeß nicht in dem griechiſchen Original der Hexaplar-Codices erhalten. Die Abſchreiber haben ſie als unnützen Balaſt weggelaſſen. Nur in der ſyriſchen Ueberſetzung der Hexapla ſind ſie mit aufgenommen, woraus ſie Field entgenommen hat. Der

---

ritaniſchen Textes ſelbſt ins Griechiſche überſetzt habe, iſt gewiß falſch. Denn *μεταβάλλειν* bedeutet im Leben nicht: überſetzen, ſondern übertragen, an einen andern Ort ſtellen. Origenes will alſo nur damit ſagen, daß er dieſen Zuſatz neben die Ueberſetzung der betreffenden deuteronomiſchen Verſe der LXX gereiht habe. Sämmtliche Translocationen, welche der Syrer in der Hexapla vorgefunden hat, ſtammen nicht aus dem ſamaritaniſchen Texte, ſondern aus einer griechiſchen Ueberſetzung desſelben, wie Ceriani richtig bemerkt hat, und was auch Field acceptirt: Syrum autem interpretem has lectiones none textu Hebraeo-Samaritano, sed e lectionibus graecis, in margine librorum hexaplarium sumpsisse, diserte testatur subscriptio Exodi in vers. Syr-Hex. ipsa, ut fieri soet, ex gracco libro desumta (bei Field Prol. a. a. O.).

syrische Uebersetzer, Paulus von Tela (er arbeitete daran 608—627) war ein Mann von gewissenhafter Akribie; er hat daher auch nicht das Geringste, was er in Origenes' Hexapla gefunden hatte, weglassen wollen. Diesem monphysitischen Bischof, welcher im Anfang des siebenten Jahrhunderts in Alexandrien lebte und sich der mühsamen Arbeit unterzog, die griechische Hexapla für die Syrer zugänglich zu machen, verdanken wir einen Einblick in eine eigenartige griechische Pentateuch-Uebersetzung.

Denn alle diese translocirten Stellen, in denen, wie angegeben, *IIIII* vorkommt, stammen aus dem samaritanischen Pentateuch. Paulus von Tela verfehlt nicht dabei zu bemerken: ו דשמרונא oder בן שמרונאי (aus dem samaritanischen Exemplar). In der That finden sich sämmtliche der Hexapla angehängten Versetzung und Zusätze in allen Exemplaren des samaritanischen Pentateuchs, die bis jetzt bekannt geworden sind.

Die Samaritaner oder ihre Kohanim haben nämlich aus einem didaktischen Interesse an mehr als zwanzig Stellen im Pentateuch, am meisten jedoch in Exodus, ganze Stellen aus einem Abschnitt oder Buche da eingefügt, wo es passend schien. So ist in samaritanischem Pentateuch zu dem Abschnitt, in welchem von Jethro's Rath erzählt wird, Mose möge für geringe Sachen Unterrichter ernennen (Exodus 18, 21—24) translocirt die Erzählung aus Deuteronomium 1, 9—19, daß Mose dem Volke nahe gelegt hat, Unterrichter zu wählen. Sogar der Contexť ist geändert. In Deuteron. erzählt Moses in der ersten Person לא אוכל לבדי · · ואמר אליכם, diese ist in der samaritanischen Verquickung geändert ויאמר משה אל העם, ebenso statt der ersten Person ואקח (V. 15) ואצוה (V. 16) gesetzt ויקח · · ויצו, die zweite Person ותענו אתי ותאמרו (V. 14) geändert in der dritten P. ויענו · · ויאמרו. Unmittelbar hinter dem Dekalog (Exodus 20, 17) ist angefügt der Abschnitt aus Deuteronom.

(27, 2—8) die Ermahnung nach dem Uebergang über den Jordan, Steine aufzustellen, die Worte der Lehre darauf zu schreiben und einen Altar zu bauen. Selbstverständlich ist dabei angegeben: der Altar soll auf dem Berg Garizim erbaut werden, statt בהר עיבל in unserem Text. Diese Aenderung gehört zur samaritanischen Dogmatik. Es ist damit bezweckt hervorzuheben, daß Gott bei der Offenbarung am Sinaï zugleich den Berg Garizim als Tempelstätte auserkoren habe. Aber außerdem ist zu diesem Abschnitt ein eigener Eingang hinzugefügt: והיה כי יביאך ה׳ אל ארץ הכנעני אשר אתה בא שמה לרשתה והקמת. Dieselbe Anführung befindet sich auch hinter dem Dekalog Deutero. 5, 18, mit demselben Eingang und zum Schluß noch zur Empfehlung des Berges Garizim הר הזה בעבר הירדן אחרי דרך מבוא השמש בארץ הכנעני . . . אצל אלוני מרה מול שכם, translocirt und theilweise geändert aus Deuteron. 11, 30.

Die meisten dieser im samaritanischen Pentateuch angebrachten Translocationen hat auch die syrische Hexapla, d. h. aus dem Griechischen [1]). Und in diesen Zusätzen ist in der Regel der Gottesname durch *ΙΙΙΙΙ* wiedergegeben. So z. B. in dem gefälschten Zusatz zum Dekalog in Exodus: *καὶ ἔσται ἐὰν εἰσαγάγῃ σε ΙΙΙΙ ὁ θεός σου.* Origenes oder ein Scholiast hat demnach aus einer griechischen gr. Uebersetzung des Pentateuchs die darin enthaltenen Translocationen und Additamente entnommen und sie der Hexapla hinzugefügt.

Nun könnte man auf die Vermuthnng kommen, daß die Wiedergabe des Gottesnamens in Pipi sich in der gr. Uebersetzung des samaritanischen Pentateuchs befunden habe, und daß also die samaritanischen Uebersetzer aus Skrupolosität den hochheiligen Gottesnamen nicht in griechischer Uebersetzung hätten wiedergeben wollen, sondern ihn in der althebräischen Schrift gelassen hätten,

[1]) Vgl. o. S. 61 Note 2.

wie er in ihren hebräischen Pentateuchexemplaren geschrieben war. In der That haben einige Kritiker, darunter Eichhorn aus den Notizen bei Origenes und Hieronymus (o. S. 60 f), welche sie nur allein kannten, die Conjektur aufgestellt, diejenigen Abschriften, welche den Namen *IIIII* enthielten, könnten aus einer samaritanischen Quelle geflossen sein (vgl. Gesenius de Pentateuchi Samaritani Origine p. 11 f). Allein diese Vermuthung muß von vorne herein abgewiesen werden. Denn da die Samaritaner den Schriftcharakter ihres Alphabetes nicht geändert haben, vielmehr in Gebeten und Briefen heute noch dieselben Figuren anwenden, wie sie sich in der von ihnen als uralt ausgegebenen Pentateuchrolle befinden, welche sie in Nablus den Besuchern ihrer Synagoge zeigen, so hätten die samaritanischen Buchstaben des Gottesnamens auch nicht die geringste Aehnlichkeit mit den griechischen Buchstaben *IIIII* haben können. Sämmtliche vier Buchstaben haben im Samaritanischen eine ganz andere Figur, nämlich 𐤉𐤄𐤅𐤄. Außerdem ist doch durch die Notiz bei den Kirchenvätern bezeugt, daß auf dem Diadem des Hohenpriesters die Buchstaben des Gottesnamens die Figurähnlichkeit mit *IIIII* gehabt haben, d. h. daß die Juden ihn mit diesem Schriftsduktus geschrieben haben und nicht die Samaritaner. Auf der andern Seite ist es doch thatsächlich gewiß, daß die translocirten Verse im Pentateuch von den Samaritanern entnommen sind, wie zugleich Paulus von Tela bezeugt [illegible]. Wie sind nun diese einander widersprechenden thatsächlichen Voraussetzungen auszugleichen?

Ich denke mir das Verhältniß in folgender Weise. Wie die Juden die Bibel ins Griechische übertragen haben, so haben auch die Samaritaner, welche des Griechischen kundig waren, ihren Pentateuch ebenfalls übersetzt und zwar für ihre Bekenntnißgenossen in griechischen Gebieten, speciell in Alexandrien.

Wenn auch die Erzählung bei Josephus, daß Juden und Samaritaner vor dem König Ptolemäus Philometer eine Disputation über den Vorzug der Heiligkeit des Tempels in Jerusalem oder Sichem gehalten haben, nicht als streng historisches Argument dafür angesehen werden kann, so ist es doch gewiß, daß es in Alexandrien griechischkundige, so zu sagen, literarisch gebildete Samaritaner gegeben haben muß, von denen die hellenistischen Fragmente des Theodotus und Eupolemos bei Alexander Polyhistor stammen. Diese haben wohl ihre Behandlung biblischer Stoffe nicht aus der Septuaginta entlehnt.

Indessen liegt ein deutliches Zeugniß vor, daß die Samaritaner ihre eigene griechische Uebersetzung des Pentateuchs hatten. Origenes führt nämlich in der Hexapla an mehr als 40 Stellen neben den anderen griechischen Versionen auch eine qu unter dem Titel: τὸ Σαμαρειτικόν. Darunter kann nur eine griechische Uebersetzung aus dem Samaritanischen verstanden sein, wie mehrere Beispiele ergeben [1]). Folglich kann der Titel bei Origene's nur bedeuten: eine griechische Uebersetzung aus dem Samaritanischen.

---

[1]) Einige Beispiele der Citate aus den „Samareitikon" werden genügen, daß es eine griechische Uebersetzung gewesen sein muß, und daß der samaritanische Vertext selten glücklich, meistens sümperhaft das Original-Wort wiedergegeben hat. Die ägyptische Plage ערוב ist wiedergegeben als Rabe (Hexapla-Field, Exodus 8,21) τὸ Σαμαρ: κόρακα. In der That giebt ein samaritanischer Uebersetzer das Wort durch ערבה wieder, mißverständlich gleich ערב. — Zu Exodus 16,32 כורעך ist nach dem Samarit. übersetzt ὡς σπέρμα ὀρύζης. — Daf. 32, 18 קול ענות φωνὴ ἁμαρτεῶν, irrthümlich als ענות angesehen. — Levit. 13,8 משרשה הצרעת ἐπλατύνθη, d. h. משרה gleich פרה „ausbreiten", wie es auch der samaritanische Vertext wiedergiebt ואם פרה תפרה.— Daf. 15,3 רהתים בשרו, ἐσπίλωσε, nicht übel übersetzt, als wenn es gleich רהטים wäre, „befleckt", wie גהתים שיך. — Daf. 26, 24 בקרי durch ἐν φιλανθρώπως. —

Diese griechische Uebersetzung nach dem samaritanischen Texte hatte selbstverständlich denselben Charakter wie das Original. Die Veränderungen, Translocationen und Zusätze waren ebenfalls darin enthalten. Dieser Zuschnitt war geeignet auf unkritische Leser einen guten Eindruck zu machen. Durch die Translocationen scheint die pentateuchische Geschichtserzählung mehr zusammenhängend und abgerundet. Trockene Namen, wie die Stationen in der Wüstenwanderung in der Septuagintal-Uebersetzung des Numeri sind durch die Beifügung der Parallel-Verse aus Deutoronomium im samaritanischen Texte und in der daraus geflossenen griech. Uebersetzung lebendig und anziehend. Die scheinbaren Widersprüche in der Erzählung derselben Vorgänge zwischen Numeri und Deuteron. sind im samaritanischen Texte und also auch in der gr. Version scheinbar ausgeglichen.

Nun denke man sich einen griechisch-gebildeten, harmlosen Juden in Alexandrien, wenn er die griechische Uebersetzung aus dem Samaritanischen zur Hand nahm und sie mit der in seinem Gemeindekreise gebrauchten Septuagintal-Uebersetzung verglich. Er fand zwar denselben Inhalt, aber scheinbar besser geordnet, mehr harmonisch gefugt. Einem Solchen konnte die aus dem Samaritanischen geflossene Uebersetzung sehr gefallen, so sehr ge-

---

Numeri 7, 3 עגלת צב durch *δύναμις*, irrthümlich von צבא ab geleitet. — 5, 18 מי המרים המארים *ἐμφανισμὸς τὸ ἐμφάνιζον*, stümperhaft verwechselt mit הַמְאֲרִרִים הַמָּרִים. Das. 21, 11 בעי העברים wiedergegeben *ἐν ἐ οικίαις Ἑβραίων* eine entsetzliche Uebersetzung, עֲבָרִים gleich עֲבָרִים. So giebt es auch ein samaritanischer Vertent wieder בכשרי עב ר״א י. Das. 29, 1 יום תרועה *ἡμέρα ἀκουστή* so auch die Version יומא אשמעה. — 29, 35 עצרת durch *ἐπισχέσεως*, richtig von עצר abgeleitet, „zurückhalten", während die Septuaginta das Wort durch *ἔξόδιον* „Ausgang, Schluß" wiedergiebt. Vergl. über die samaritanisch-griechische Version S. Kohn **de Pentateucho Samaritano p. 66** und **Field Hexapl. I p. 329 Appendix ad Pentateuchum.**

fallen, daß er die darin gegebenen Aenderungen und Zusätze seinem Exemplar der Uebersetzung aus dem, sagen wir, kanonischen Texte, d. h. der Septuaginta, einverleibt haben mag. Zuerst vielleicht nur an den Rand seines Exemplars angebracht. Ein Abschreiber ist nun weiter gegangen, nnd hat die Zusätze in den Text mit aufgenommen und eng damit verwebt. So ist wohl in Alexandrien ein eigener griechischer Text des Pentateuchs entstanden, gemischt aus der Septuaginta und der samaritanisch-griechischen Uebersetzung.

Diese verschiedenen gr. Uebersetzungen, welche, wie man wohl annehmen darf, in Alexandrien vorhanden waren, las und benutzte Origenes gleich den Versionen des Aquils, des Theodotion und Symmachos. Ihm lagen demnach dreierlei Versionen vor. Zunächst die Septuaginta, welche in christlichen Kreisen kanonisches Ansehen hatte, dann eine andere, die rein samaritanisch-griechische Uebersetzung, aus welcher er abweichende Wortübersetzung in die Hexapla aufgenommen hat mit der Notiz: τὸ Σαμαρειτικὸν. Endlich lag ihm noch eine dritte vor. Diese unterschied sich in der Wortübersetzung in nichts von der Septuaginta, dagegen hatte sie lange Zusätze. Auch diese nahm Origenes auf, konnte sie aber nicht in den Columnen unterbringen und hat sie am Fuße oder am Schluß placirt. Es ist nicht gewiß, ob er auch bei diesen Zusätzen die Notiz τὸ Σμαρ. angebracht hat. In den wenigen gr. Handschriften, worin einige aus dem Samaritanischen entnommenen Zusätze aufgenommen sind, findet sich diese Notiz nicht. Sie sind auch nicht durch Asterisken oder Obelen ausgezeichnet (vgl. Field, Hex. I Proleg. p. LXXXII). Nur der syrische Vertent Paulus von Tela hat dabei angemerkt, daß die Additamente aus dem Samaritanischen Texte stammen.

Diese gr. Uebersetzung mit Zusätzen kann nur von einem

Juden und nicht von einem Samaritaner angelegt sein. Man kann zwar dafür nur ein einziges Argument anführen, aber dieses ist unwiderleglich, nämlich daß in derselben der Gottesname *IIIII* wiedergegeben ist. Ein Samaritaner hätte ihn, wollte er ihn nicht übersetzen, mit ganz andern Figuren gegeben. Außerdem ist es wohl gewiß, daß der samaritanische Uebersetzer ihn mit griechischen Buchstaben *Ἰαβὲ* geschrieben hat. Theodoret tradirt (Quaestiones 15 in Exodum) zu Exod. 6, 3 ושמי ה׳ לא נודעתי להם. *τοῦτο (τὸ ὄνομα) δὲ παρὰ Ἑβραίοις ἄφραστον ὀνομάζεται . . . Γράφεται δὲ διὰ τῶν τεσσάρων στοιχείων. διὸ καὶ τετραγράμματον αὐτὸ λέγουσι . . . καλοῦσι δὲ αὐτὸ Σαμαρεῖται ΙΑΒΕ, Ἰουδαῖοι δὲ Ἀϊα* (wohl zu lesen *Ἀδωναϊ*). Woher wußte es dieser Kirchenvater von Cyrus, wie die Samaritaner diesen Gottesnamen aussprachen? Gewiß direkt oder indirekt aus der samaritanisch-griechischen Uebersetzung. In einer solchen war wohl z. B. ויאמר ה׳ wiedergegeben *καὶ εἶπε Ἰαβὲ*. Eine aus dem Samaritanischen geflossene Uebersetzung, welche dagegen *εἶπε IIIII* hat, kann daher nur von einem Juden stammen. Denn nur für Juden war, wie bekannt, der tetragrammatische Gottesname *ἄῤῥητον, ἄφραστον*, unaussprechlich; er wurde daher als אדני ausgesprochen. Die Septuagintal-Uebersetzung gab ihn daher consequent durch *κύριος*, der Herr, wieder, אדני entsprechend. In der letzten Zeit vor der Tempelzerstörung haben nicht einmal die Priester die richtige Aussprache desselben gekannt, und die Hohenpriester, welche ihn durch geheime Ueberlieferung kannten, sprachen ihn bei der Funktion am Versöhnungstage im Tempel so leise aus, daß die dabei stehenden niederen Ahroniden ihn nicht vernehmen sollten. Fand nun ein Jude in der samaritanisch-griechischen Uebersetzung *Ιαβε*, so ging es ihm nicht über die Feder, ihn so zu schreiben, sondern er setzte dafür den hebräischen Namen mit hebräischen Buchstaben יהוה nach damaliger Schreibweise ⊓|⊓| ähnlich wie *IIIII*.

Er hätte ihn allerdings mit κύριος [1]) übersetzen können; allein aus irgend einem Grunde scheint er es vorgezogen zu haben, so viel wie möglich der ihm vorliegenden Uebersetzung treu zu bleiben. Genug, eine griechische Uebersetzung, in welchem der Gottesname ΠΙΠΙ wiedergegeben ist, kann schlechterdings nur von einem Juden herrühren. Da nun diese Eigenheit sich nur in den Additamenten nach dem samaritanischen Texte findet, so müssen diese Additamente von einem Juden gemacht worden sein, welcher sie aus der samaritanisch-griechischen Uebersetzung aufgenommen hat.

Aus dem Eingangs angeführten Citat von Origenes läßt sich ebenfalls dieses Resultat deduciren; und die Notiz wird dadurch erst recht verständlich. Er sagt: in genauen Abschriften sei der Gottesname mit alten, jetzt nicht mehr üblichen Buchstaben geschrieben. Origenes kann doch damit nicht das hebräische Original gemeint haben; denn warum sollte in diesen gerade der Gottesname durch besondere Buchstabenfiguren gegeben sein? Er muß also mit den ἀντιγραφαὶ ἀκρίβεις nur griechische Exemplare gemeint haben. Er bemerkt aber nicht, daß diese Abschriften samaritanische gewesen, oder daß die archaistischen Buchstaben sich in einer sam. Uebersetzung befunden hätten. Folglich waren es Exemplare der Septuaginta, die er angesehen hatte. In diesen war für ihn das Auffallende, daß der Gottesname nicht in griechischer Uebersetzung, sondern mit althebräischen Buchstaben geschrieben war, d. h. daß er ΠΙΠΙ ähnlich war. Die Septuaginta giebt aber ה consequent

[1]) Nur selten ist auch in den aus dem Samaritanischen stammenden längern Zusätzen κύριος statt ΠΙΠΙ gegeben (Bei Field Hex. p. 239) ὁ κύριος ὁ Θεὸς und zum Zusatz zum deuteronomischen Dekalog: ἐὰν εἰσαγάγῃ σὲ κύριος ὁ Θ. Dagegen in demselben Zusatze zum exodotischen Dekalog: εἰςαγάγῃ σε ΠΙΠΙ ὁ Θ. Das ist Inconsequenz.

mit κύριος wieder. Folglich müssen die Exemplare mit den, mit Ἑβραικοῖς ἀρχαίοις γράμμασι geschriebenen, Gottesnamen eine andere Uebersetzung enthalten haben.

Es müssen demnach in Alexandrien Pentateuch-Exemplare mit griechischer Uebersetzung vorhanden gewesen sein, welche in der Wortübersetzung von der Septuaginta nicht verschieden waren, nur daß sie Translocationen und Zusätze enthielten, welche aus der samaritanisch-griechischen Uebersetzung entlehnt waren.

Hat es solche Exemplare, sagen wir, mit gemischtem Texte gegeben, dann dürfte die Frage einfach erledigt werden können, welche viele Hebraisten beschäftigt hat: ob etwa die Septuaginta nicht aus einem samaritanischen Texte übersetzt worden sei. Denn es finden sich darin Lesarten, welche im masoretischen Texte nicht vorhanden sind, wohl aber im Samaritanischen. Solche Uebereinstimmung zwischen dem samaritanischen Texte und der Septuagintal-Uebersetzung erstreckt sich über ganze Verstheile von Gewicht, welche im masoretischen Texte fehlen. Z. B. Genes. 4, 8 ונלכה השדה, *διέλθωμεν εἰς τὰ πεδίον*; 43, 28 ויאמר ברוך האיש לאלהים, *καὶ εἶπεν*: *Εὐλογημένος ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος τῷ Θεῷ*. Exod. 12, 40, die Ausgleichung der 430 Jahre des Aufenthalts in Aegypten durch Hinzurechnung der Jahre im Lande Kanaan. Das. 22, 4 שלם ישלם משדהו מיטב שדהו ומיטב כרמו, *ἀποτίσει ἐκ τοῦ ἀγροῦ αὐτοῦ, ἐὰν δὲ πάντα τὸν ἀγρὸν καταβοσκήσῃ*. Levit. 17, 4 Zusatz: לעשות . . . ועשהו עולה: אשה, *ὅσα ποιῆσαι αὐτὰ εἰς ὁλοκαύτωμα . . καὶ ὃς ἂν σφάξῃ ἔξω . . .* Numeri 4, 14 . . . ולקחו כל אבני המזבח אשר הוא משרתים בהן את הכיור ואת המזלג, *καὶ λήψονται ἱμάτιον πορφυροῦν καὶ συγκαλύψουσι τὸν λουτῆρα καὶ τὴν βάσιν αὐτοῦ . . .* Deuteron. 18, 5 Zusatz לעמד לפני ה' אלהיך לשרת הוא, *παρεστάναι ἔναντι κυρίου τοῦ Θεοῦ, λειτουργεῖν καὶ εὐλογεῖν*. Diese und ähnliche Parallelen beweisen indeß gar

nicht, daß die Septuaginta nach dem samaritanischen Texte übersetzt wurde. Sie können wohl aus der samaritanisch-griechischen Uebersetzung in der Septuaginta interpolirt worden sein.

Ein Beispiel giebt wenigstens einen Anhalt, daß dergleichen Interpolationen aus der samaritanisch-griech. Version in einigen Exemplaren der LXX gemacht worden sind. Der samaritanische Text hat nämlich bei dem Verbot des Genusses des Böckleins in der Milch der Mutter einen drolligen Zusatz Exod. 23, 19 לא תבשל גדי בחלב אמו . כי עשה ואת כמה (?)[1] ועברה ויא לאלהי יעקב. Aus dem Worte עברה erkennt man, daß dergleichen gewiß nicht in dem Archetypus gestanden haben kann; denn dieses Wort ist erst im Beginne der Mischna-Epoche eingeführt worden. Nichts destoweniger hat in einem Codex der LXX (Nr. 58) eine gr. Uebersetzung diesen Zusatz: *ὅτι ὁ ποιῶν τοιαύτην θυσίαν, μῖσος (?) καὶ παράβασίς ἐστιν τῷ Θεῷ.* Einige Codices der LXX haben diesen Zusatz bei der Wiederholung dieses Verbotes Deutern. 14, 20 in einer andern Fassung: *ὃς γὰρ ποιεῖ τοῦτο, ὡσεὶ ἀσπάλακα* (Maulwurf) *θύσει, ὅτι μίασμά ἐστιν τῷ Θεῷ* (vgl. Field Hex. I p. 127 und 295). Daraus folgt, daß manche Besitzer von Septuagintal-Exemplaren ohne Skrupel aus einer samaritanisch-griechischen Version Zusätze in dieselben hineininterpolirt haben[2].

[1]) Das Wort שכח kann unmöglich bedeuten „vergessen", wie es der lateinische Uebersetzer wiedergiebt „oblitus est", sondern muß ein Substantiv und Name eines Thieres sein, etwa wie der griechische Vertent *ἀσπάλαξ* es übersetzt.

[2]) Bemerkenswerth ist, daß LXX auch Translocationen enthält, welche nicht im samaritanischen Texte vorkommen. So hinter Exod. 23, 17: *ὅταν γὰρ ἐκβάλω τὰ ἔθνη ἀπὸ προσώπου σου*, entlehnt von Exod. 34, 24, כי אורישׁ גוים מפניך. — Das. in der Mitte Exod. V. 23, 22: *καὶ φυλάξεσθε τὴν διαθήκην μου κ.τ.λ.* translocirt von 19, 5—6.

So stammen gewiß die langen Zusätze, welche Origenes' um nichts auszulassen, aufgenommen hat, aus einem, bereits mit Interpolationen aus der samaritanisch-griechischen Uebersetzung des Pentateuchs versehenen, Septuagintal-Texte. Aus der ursprünglichen samar.-gr. Version kann er sie nicht bezogen haben, weil sich eben darin der Gottesname *ΠΙΠΙ* geschrieben findet.

In dem Muster für die Beschaffenheit der sechs Columnen der Hexapla, welches Field aus Handschriften aufgestellt hat, wird ebenfalls der Gottesname *ΠΙΠΙ* gegeben. So von Malachi 2, 13 את מנחה ה' in der zweiten Columne, das Hebräische mit griechischen Buchstaben: ε$ μ α σ β η η *Π.*, und in der Uebersetzung des Aquila, Symmachos' und Theodotions ebenso statt *Κύριος* in LXX. (Prolog. p. XIV). Allein da die Provenienz dieses Schema nicht angegeben ist, so läßt sich daraus keine Folgerung ziehen.

G.

Elieser b. Joel halevi.

Ein literarhistorischer Versuch

von H. Groß

(Schluß).

IX. Jose aus טרינט [1]), in dessen Namen eine seltsame talmudische Erläuterung mitgetheilt wird, ist vermuthlich mit Joseph aus מרנמא [2]), der mit R. Tam in gelehrter Verbindung stand, identisch. Letzterer Ort ist wahrscheinlich Tarent oder Otranto, beide im Mittelalter wichtige Sitze jüdischer Gelehrsamkeit [3]). R. Tam correspondirte mit süditalischen Gelehrten [4]). Ein Talmudist und liturgischer Dichter Namens Joseph b. Natan [5])

---

[1]) ראביה N. 984: תניא בתוספתא" דג טמא שכבשו וגם דג טהור ואביו ואמו לא ידעו מאי קאמר (?) ומצאו שפ' הר"ר יוסי מטרינט' הכי שנויה בתרומות דג טמא שכבשו עם דג טהור וכל גרב שמחזיק סאתיים ויש בו עשרה מן (?) שהם סלעים בגליל ובתוספת' תניא בגליל אסור ר"י אומר רביעי בסאתיים ועליה שונה ר' יוסי בתוס פת' בד"א בזמן ששולה ומניח לפניו אבל שולה וזורק לאחוריו ראשון ראשון אפי' מצא יותר מרביעית של סאתיים דגים וציר היתר מותר ואביו ואמו לא ידעו כי תי אנה הוא מבקש ותואנה היא עלילה ויהי העם כמתאוננים מחרגמינן כד מסתקפין עלילות תסקופי הבי נמי כששולה וזורק לאחוריו מותר משום עלילה כיון שלא היה מניח לפניו הגרב ספק ציר טמא הוא אותו הדובע ספק טהור הוא.

[2]) Mordechai Ketub. II 146 Jacob aus מרנא, bag. ms. Joseph aus מרנמא v. Monatsschr. 1878, 84.

[3]) Benjamin von Tudela, Itiner. ed. Asher I p. 14 v. Sefer hajaschar p. 74. Magazin II p. 29.

[4]) Schibbule haleket ed. N. 5. Or Sarua II 22 b.

[5]) Zunz Literaturg. p. 271. Seine Vaterstadt war מרנא, was nach der Analogie des Mordechai l. c. leicht aus מרנט corrumpirt ist.

kam in der Mitte des zwölften Jahrhunderts aus טרנא nach Würzburg. Der erwähnte Ort ist Trani oder corrumpirt aus טרנט, Tarent, wo um diese Zeit in der That ein Gesetzeslehrer R. Natan gelebt hat, welcher demnach der Vater dieses Joseph sein könnte.

X. Joseph Tobelem, der ältere Werke abgeschrieben und gaonäische Rechtsgutachten [1]) und Entscheidungen gesammelt und redigirt hat, verfaßte wahrscheinlich auch ein größeres Ritualcompendium, das seine eigenen Rechtsgutachten [2]) und Decisionen [3]) enthielt, vielleicht auch seine Anweisung über die Contracte [4]) und die gereimte Pessachordnung [5]).

i) I. Meschullam b. Josph [6]), wohl dem Gelehrtenstande angehörend, lebte in Bonn oder Köln zur Zeit des R. Joel halevi, der nach dessen Tode der Vormund der Wittwe desselben war.

II. Mose aus Arles [7]) empfing einen Bescheid von Kalonymos, sicherlich dem in der Mitte des zehnten Jahrhunderts lebenden Gesetzeslehrer und liturgischen Dichter dieses Namens aus Lucca.

j) I. Salomo b. Isaaks, Raschis Commentaren und Rechtsgutachten begegnen wir oft. Einige der letzteren sind

---

[1]) Ed. Berlin v. Rapoport Einleitung und Luzzatto Bet haozar I 46.

[2]) Abiassaph in Maimoniot; Glossen שכנים VI über מערופיה.

[3]) ראביה N. 997: בפסקי של ר' יוסף טוב עלם über Gb., das. N. 925 ebenfalls, Gb. Seine Entscheidungen werden im Machsor Vitry oft citirt, seine Responsen das. und Mordechai Batra I 486, II 516, Synhedrin I 679 und sonst.

[4]) Mordechai Gittin IX 446, Tossafot Gittin 85 b תיקון שטרות.

[5]) Or Sarua II 114.

[6]) ראביה N. 957.

[7]) Das. N. 1037 משה מארלדי. Dass. Mordechai Schebuot VII v. Monatsschr. 1878 p. 249.

anderweitig nicht vollſtändig bekannt [1]). In einem derſelben [2]) ſpricht Raſchi die bemerkenswerthe Anſicht aus, daß gegenwärtig bei der Berührung des Weines ſeitens der Nichtiſraeliten der Verdacht götzendieneriſcher Libation nicht mehr vorhanden ſei. Dieſes Rechtsgutachten iſt an Schemaja [3]) gerichtet, deſſen Verwandtſchaft mit ihm unſicher iſt, der aber ſein Schüler war, ſeinen literariſchen Nachlaß zum Theile geordnet und ſelbſt außer Commentaren zum Talmud [4]) auch ein unter der allgemeinen Bezeichnung „Entſcheidungen“ [5]) citirtes Ritualwerk, wahrſcheinlich das Sefer haleket verfaßt hat.

Ein anderes Rechtsgutachten [6]) betraf folgenden Vorfall. R. Joſeph, der Sohn des Vorſtehers R. Iſaak aus Troyes, ein Wittwer, hatte eine zweite Frau geheirathet, eine Verwandte von R. Iſaak Segan Levija aus Worms. Um nun aber die Kinder aus erſter Ehe nicht zu ſchädigen, hat er ihnen bei ſeinem Tode ſein mobiles Vermögen in Form einer Schenkung übertragen. Die Wittwe erhob mit ihrer Forderung Anſprüche auf dieſes

---

[1]) ראביה N. 1056. ישראל וגוי שיש להם תנור בשותפות מותר לומר לגוי טול שבועה של מסח ואני אטול את"כ כנגדך. Vgl. Kolbo N. 31 kurz angedeutet, Schibbule haleket ed. N. 31. ראביה N. 1069 נצוק תכור, inhaltlich Pardes p. 19.

[2]) Daſ. N. 1050 ein längeres Reſponſum, das im Aſſufot p. 129 b unrichtig die Adreſſe Simſon trägt und auszüglich Pardes l. c. und Toſſafot Aboda Zara 57 b mitgetheilt iſt. Der Schluß lautet alſo: באומה זו לא־שמענו באונינו ולא ראוהו עינינו כ"א מקום ששיכשך ביין לע"ז.

[3]) V. über ihn Magazin IV, 187. X, 85. Hebr. Bibliogr. XI 77.

[4]) ראביה N. 917 wohl zu Mezia. N. 1086 zu Chullin daſ. Or Sarua I 105. פירושים ישנים של הרב ר' שמעיה. Sir Leon aus Paris weiſt öfter auf deſſen Commentare hin v. ברכה משולשת I 11 b, 14 b, und ſonſt.

[5]) ראביה an einer Stelle. פסקי הר' שמעיה vgl. Sir Leon l. c. p. 4 a.

[6]) V. Schem hagedolim s. v. V. R. Iſſerls zu Juchaſin Ende, wo jedoch für Simon ſicherlich Schemaja zu leſen iſt.

mobile Vermögen und wurde hierin von ihrem Verwandten R. Isaak, der dieserhalb an Raschi, den Vormund der Waisen schrieb. Letzterer entschied jedoch zu Gunsten seiner Mündel, da die Frau nur auf die Immobilen ein Anrecht habe, die für ihre Forderung haftbar sind. Diese Entscheidung wurde später von Raschis Schüler Matatia b. Mose mitgetheilt, der ohne Zweifel mit dem Gaon R. Matatia identisch ist, welcher in Paris zusammen mit Jehuda b. Abraham, R. Jechiel und Jehuda b. Jomtob gelebt hat, wohl das Oberhaupt des dortigen Lehrhauses war und mit Samuel b. Meir in gelehrter Verbindung stand [1]).

Ein anderes Rechtsgutachten, das mit dem vorhergehenden inhaltlich verwandt ist, trägt die Unterschrift von Josephh b. Isaak und Salomo b. Isaak [2]). An der Identität des Letztern mit Raschi zweifelt schon Elieser halevi und in der That ist er ein später in Orleans lebender Gesetzeslehrer, der in Gemeinschaft des ebengenanntin R. Josephh mit R. Tam correspondirt hat [3]).

II. Salomo der Babylonier [4]), der Verfasser

---

[1]) Abiassaph citirt im Schibbule haleket II ms. Cod. Halberstam N. 93, das. N. 136, dasselbe ohne Nennung der erwähnten Namen in ראבי״ה N. 1005.

[2]) Or Sarua I p. 138 b vgl. Magazin IV p. 174, 188. Luzzatto, Magazin V hebr. Theil p. 31 citirt aus Machsor Vitry einen Mose b. Jechiel b. R. Natatia des Großen aus Paris. Dieser letztere Natatia ist wahrscheinlich mit dem unsrigen identisch. Dann dürfte auch der vom Raschbam erwähnte Jechiel der Sohn des Gaon Matatia sein.

[3]) ראבי״ה N. 925, auszüglich Meir aus Rothenb. Rga. N. 578, Mordechai Ketub. IX 227, wo für Joseph b. Isaak irrthümlich Joseph Tobelam steht.

[4]) Sefer hajaschar p. 68, 70—71. B. Magazin I p. 78.

[5]) ראבי״ה N. 530 סדר של רבינו שלמה הבבלי. Dasf. Or Sarua II p. 128 b v. Zunz, Literaturg. p. 100.

einer Aboda, ist der synagogale Dichter Salomo b. Jehuda, dessen Heimat und Zeitalter unsicher sind. Wir wissen nicht, ob er wirklich aus Babylonien war, oder ob mit dem letztern Namen nach dem Vorgange der Aggada Rom bezeichnet werde. Für seinen Aufenthalt in Italien spräche die Angabe [1]), daß er der Lehrer von Meschullam dem Großen b. Kalonymos aus Lucca, einem ältern Zeitgenossen von Gerschom b. Jehuda gewesen sei. Diese Angabe findet sich auch bei Eleasar [2]) aus Worms, der ihn zu einem Träger der Geheimlehre macht. Er habe, so erzählt Eleasar, dem obengenannten R. Meschullam die mystische Auslegung der Gebete überliefert, die er selbst von Abun Aaron b. Samuel hanassi empfangen hat. Dieser Letztere, so berichtet er anderswo [3]), habe seine Heimath Babylonien verlassen müssen und sei nach Lucca gekommen, wo er den synagogalen Dichter Mose b. Kalonymos in die geheime Auslegung der Gebete eingeweiht habe. Viel Werth ist diesen kabbalistischen Traditionen nicht beizumessen, aber da in denselben zu wiederholten Malen von Abun Aaron die Rede ist, so scheint derselbe doch wohl nicht erdichtet [4]) und die Beziehung desselben einerseits zu den Kalonymiden und andererseits zu Salomo hababli nicht ganz ohne Grund zu sein.

III. Samuel hacohen aus Lünel, ein angesehener

[1]) Cod. Hamb. N. 152. V. Steinschneider Cat. p. 58.

[2]) Commentar zu den Gebeten, ms. Cod. Günzb. v. Monatsschr. 1878 p. 250.

[3]) Commentar zu den Gebeten ms. von dem vorhergenannten verschieden. מצרף לחכמה p. 14 b. Im erstern Commentar ist die Lesart אבן אהרן, im zweiten אבו אהרן, was darnach zu emendiren ist. Der Name אבן ist in jener Zeit nicht selten. V. über die Stelle Rapaport, Kalirs Biographie Anm. 19.

[4]) Zunz l. c. p. 106.

Gesetzeslehrer, der mit R. Isaak b. Samuel, dem Aeltern [1]) correspondirt hat, ist, wie es scheint, Samuel Schekili [2]) aus Lünel, auf den provençalische Gelehrte als auf eine Autorität hinweisen.

IV. Samuel b. Meir, Raschbam, hat Commentare zu verschiedenen Tractaten des Talmuds verfaßt [3]). Den zu Nidda hat Elieser halevi vorgelegen [4]) und was er daraus citirt, ist in den Or Sarua übergegangen und findet sich bereits im Pardes ohne Nennung des Autors so oft, daß wir ihm das ganze Stück daselbst, welches Vorschriften über Nidda enthält, in denen Raschi selbst citirt wird, die also von demselben nicht herrühren, zuschreiben dürfen. Seine Erläuterungen zu Gittin sind wohl dessen Tossafot zu Alfassi entnommen [5]). Er ist der Autor vieler Rechtsgutachten [6]) und rituellen Entscheidungen [7]), die theilweise in dessen Commentaren zerstreut, aber sicherlich auch in einem besonderen Ritualwerke zusammengestellt waren.

IV. Samuel b. Natronai, der bereits genannte

---

[1]) ראבי״ה N. 991 wo die Lesart ר״י יהודה eine unrichtige Auflösung der Abbreviatur ר״ר ist. Vgl. Tossafot Temura 12 a. Or Sarua I 85.

[2]) Orchot Chaj. ed. I p. 85 a, 47 d v. Zunz, zur Gesch. p. 464. Monatsschr. 1869 p. 440.

[3]) B. Rosin, Einleitungen in den von ihm edirten Commentar Raschbam zum Pentateuch. Breslau 1881.

[4]) ראבי״ה Nr. 173—90. Daraus Or Sarua I 87—101. Dass. Pardes p. 3—5 fo z. B. die Stellen צוריכה אחרוא; שמעין ממסקנא bis בשמחה תתן; והלכך בועל; מקפיד אינו חוצץ; ואם חלו; und sonst.

[5]) ראבי״ה N. 934. Dass. auszüglich in שלטי הגבורים zu Alfassi Gittin IX über עידי מסירה v. Rabbinowitsch דקדוקי סופרים II. Vorrede. vgl. Steinschneider Catalog der hebr. Handschriften der Berliner Bibliothek p. 8.

[6]) ראבי״ה N. 1123—24 v. oben.

[7]) Das. N. 201. פסקי ורבי שמואל zu Erubin, N. 413, 464, Aboda Sara. N. 930 Kidduschin, v. Pardes 27 c ה׳ שחיטה וכדיקה. Assufot 43 a d. Pessach. 68—70 Jomtob, 89 d Sabbat, Maimoniot Hga. מאכלות N, 14 יין נסך. Dass. Temim Deim N. 108, wo jedoch dessen Commentare als Quelle angegeben sind.

Schwiegersohn des R. Elieser b. Natan, mit dem er in gelehrter Korrespondenz stand, hat außer verschiedenen Rechtsgutachten [1]) zahlreiche rituelle Entscheidungen [2]) verfaßt, deren es wohl eine besondere Sammlung gab [3]). Elieser halevi theilt ein größeres Fragment dieser Entscheidungen über Erubin [4]) mit und citirt dessen Tossafot zu den Tractaten Berachot [5]), Beza [6]), Succa [7]), Megilla [8]), Aboda Sara [9]), Rosch haschana [10]), Kidduschin [11]) und Chullin [12]). Sonst werden die zu Sabbat [13]) und Nidda [14]) genannt.

VI. Samuel aus Frankreich [15]), dessen Rechtsgutachten mitgetheilt wird, das vielleicht an Elieser selbst gerichtet war, ist wahrscheinlich Samuel b. Salomo Sir Morel aus Falaise, ein angesehener Gesetzeslehrer und jüngerer Zeitgenosse Eliesers.

---

[1]) ראב"ן oft und daraus in ראב"ה, sonst auch Schibbule haleket II ms. N. 5. Maimoniot Glossen אשות XXIII.

[2]) Or Sarua I 91 b, 115 a und sonst.

[3]) Assufot p. 83 d. בספר של רבי שי"בם מצאתי כתשובות, vgl. Or Sarua II 52 a ohne Angabe der Quelle.

[4]) ראביה N. 403—8. משכט דעירובין מרבי, vgl. Or Sarua II 71—88.

[5]) ראביה N. 150 vgl. Maimoniot Glossen תפלה III.

[6]) Das. N. 714, 732, 749.

[7]) Das. N. 609, 699 mit יסוד bezeichnet, vgl. Maimoniot Glossen שופר I.

[8]) ראביה N. 569, 576, 580, 588.

[9]) Das. N. 1060 תוספ' דע"ז של רבי שב"ט, N. 1069 daraus Assufot p. 134 b.

[10]) Das. N. 383.

[11]) Das. citirt in Or Sarua I p. 167 b vgl. Maimoniot Glossen אשות XXIII mit הידושים bezeichnet.

[12]) Elieser halevi in Or Sarua I 106, 124, vgl. 118, 119, 129, Maimoniot Rga מאכלות N. 20.

[13]) Or Sarua II 53 b, Assufot p. 72—77, Maimoniot Glossen שבת V.

[14]) Assufot p. 51 a.

[15]) ראביה N. 917 unter derselben Bezeichnung wird er von seinem Schüler Meir aus Rothenb. Rga. N. 138 citirt v. über ihn Magazin IV, 179.

VII. Simson b. Abraham aus Sens correspondirte mit seinem Bruder Isaak, der nach seinem Wohnorte Dampierre [1]) öfter genannt wird. In einem Briefe [2]) an denselben beruft er sich auf eine mündliche Aeußerung, die er von R. Tam gehört hat, den er aber gleichwohl niemals seinen Lehrer nennt.

VIII. Simson b. Joseph, der Aeltere, aus Falaise, der Großvater des Vorhergenannten verfaßte Tossafot [3]) und zahlreiche Entscheidungen, deren einige von Elieser citirt werden [4]).

k) תיטב [5]) ist sicherlich nur die Abbreviatur eines Gesetzeslehrers, der spätestens gegen Ende des zwölften Jahrhunderts gelebt hat, also in keinem Falle der Lehrer von Isaak b. Jehuda halevi war, der ihn unter derselben Chiffer in seinem gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts verfaßten Commentar zum Pentateuch, Paaneach Rasa [6]) öfter citirt. תיטב hat demnach selbst einen solchen Commentar verfaßt, dem wahrscheinlich auch die Erläuterung entlehnt ist, welche Elieser in dessen Namen anführt.

---

[1]) ראביה N. 925 corrumpirt תפירה für רנפירה. Es ist der Brief Isaaks b. Abraham an seinen Bruder Simson, v. Meir aus Rothenb. ed. Lemberg N. 394, Mordechai Batra III 546. Das Corruptel תפירה kommt auch bei Luria Rga. N. 29 vor, v. Buchholz, l. c.

[2]) ראביה N. 991. שמעתי או מר"ת עצמו או ממורי הקדוש, ebenso Or Sarua I 101 unrichtig dag. Mordechai Nidda Ende ממורי ר"ת, v. Revue V 176.

[3]) Das. N. 1084 wohl aus dessen Tossafot zu Sabbat v. Revue l. c.

[4]) Das. N. 1069, 1075 פסקי ר' שמשון בן יוסף über יין נסך.

[5]) Das. N. 1026 in einem Briefe Eliesers an seinen Vater גרסינן בפ"ק והיה השדה בצאתו ביובל מגיד שהשדה לשון זכר והימא מאי נ"מ אם לשון זכר היא או לשון נקיבה והרב תיטב סי' רנ"ם שאכן הקדישה בלשון נקיבה דאינו קדוש.

[6]) פעגח רזא ed. Abschnitt הפרכה כהעלותך, במדבר einmal מהרר תיטב, öfter noch in Paaneach Rasa Cod. München 50 v. Zunz, zur Gesch. p. 94.

Recension.

Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen wortgetreu übersetzt und durch Noten erläutert von Lic. Dr. Aug. Wünsche. Erster Halbband (enthaltend die Tractate Berachoth bis Megilla). Leipzig. Otto Schulze 1886 (XVI und 552 Seiten gr. $8^{0}_{=}$).

Im Jahre 1880 erschien die erste Lieferung der in Otto Schulze's Verlag herausgegebenen **Bibliotheca Rabbinica**, in raschem Aufeinander folgten dann die übrigen Lieferungen, bis das Werk mit dem 34. Hefte im J. 1885 vorläufig abgeschlossen wurde. In nicht vollen sechs Jahren hatte in diesem Werke August Wünsche den beiweitem größeren und wichtigeren Theil der Midrasch-Litteratur (die sog. Rabboth zu den Büchern des Pentateuchs und zu den fünf „Rollen", die Pesikta des R. Kahana und den Midrasch zu den Proverbien) in's Deutsche übertragen und mit Erläuterungen und Einleitungen versehen, so mit selbstloser Hingebung und beispiellosem Fleiße, ein litterarisches Denkmal geschaffen, dem an Umfang kein in dieses Gebiet gehöriges Erzeugniß der neueren Litteratur an die Seite gestellt werden kann. Zählt doch die Bibliotheca Rabbinica — abgesehen von den besonders paginirten Einleitungen zu den zwölf in ihr übersetzten Midraschwerken — weit über dreitausend Seiten engen Druckes! Und was bedeutet dieser Umfang erst, wenn man die Schwierigkeit der geleisteten Arbeit in Ergänzung zieht. Geht es doch hier, zum ersten Male die in vielfach corruptem Texte erhaltenen und oft bis zur Unverständlichkeit dunkeln Produkte eines Schrift-

thums zu übersetzen, welches die verschiedenartigsten Stoffe in regelloser Fülle vorführte und die Dunkelheiten des Inhaltes durch die Schwierigkeiten einer spröden und bisweilen räthselartigen Darstellungsart vergrößert. Wie immer Wünsche's Uebersetzung diese Dunkelheiten aufgehellt, die Schwierigkeiten überwunden, die zahlreichen Klippen umgangen hat — oder auch nicht, so kann nicht genug Anerkennung und Bewunderung einem Manne gezollt werden, der solch eine Arbeit unternimmt und in unglaublich kurzer Zeit zu Ende führte, der muthvoll und aus reiner Liebe zur Sache Fleiß und Kraft an die Urbarmachung eines Neubruchs setzt und mit Ausdauer ohne Gleichen ein viel verkanntes und geschmähtes Litteraturgebiet weiteren Kreisen zugänglich zu machen bemüht ist.

Und von den Mühen der **Bibliotheca Rabbinica** erholt sich Wünsche an den Reizen und Beschwerden einer ähnlichen großen und anstrengenden Arbeit. Noch in demselben Jahre, in welchem das erste große Unternehmen abgeschlossen ward, kann er den ersten Band eines zweiten wichtigen Unternehmens vorlegen, den Anfang der Uebersetzung des babylonischen Talmud „in seinen haggadischen Bestandtheilen". Es wäre müssig zu untersuchen, welche Arbeit schwieriger und wichtiger sei, die Uebersetzung des Midrasch oder die des Talmud. Im Grunde gehören diese Erzeugnisse des Midrasch, welche in der **Bibliotheca Rabbinica** übertragen sind, sowie die Agada des babylonischen Talmuds einem und demselben Gebiete an, sind demselben geistigen Boden entsprossen, und Wünsche giebt in seinem neuen Werke nur eine Fortsetzung und Ergänzung des früheren, wie er ja auch schon vorher die agadischen Bestandtheile des jerusalemischen Talmuds in's Deutsche übersetzt hat. Aber gewissermaaßen actuelleres Interesse darf immerhin der — allerdings nur auszüglichen — Talmudübersetzung zugeschrieben werden. Wer den Talmud heute in's Deutsche übersetzt, der

thut nicht bloß eine rein litterarische Arbeit, sondern bietet einer durch die heftigste und gehässigste, zwar im Niedergange begriffene, aber noch lange nicht verlöschende Agitation aufgeregten und zum mindesten neugierig und aufmerksam gemachten öffentlichen Meinung die Möglichkeit sich über ein hauptsächliches Objekt und zugleich die Waffenkammer der Angriffe jener Agitation zu orientiren. Von diesem Gesichtspunkte will auch der Verfasser seine Arbeit betrachtet wissen. Sie hat den Zweck' (p. V f.) „einen Theil (des Talmuds) dem Leser zur Orientirung in wortgetreuer Uebersetzung vorzulegen. An der Hand des Gegebenen wird er im Stande sein, im sinnlosen Gewirr der Ansichten sich selbständig einen Begriff über den Talmud zu bilden". Und ferner (p. XV f.): „Die vorliegende Arbeit bietet die haggadischen Bestandtheile des babylonischen Talmuds in deutscher Zunge den Vertretern der verschiedenen Wissenszweige dar. Sie will dadurch nicht nur eine wirkliche Lücke in der rabbinischen, sondern auch in der Literatur überhaupt ausfüllen. Da fast alle in den Hetzschriften des Antisemitismus ausgezogenen Citate wortgetreu übersetzt sind, so wird vielen dadurch sicher ein Dienst erwiesen sein. Aus diesem Grunde wird auch die Aufnahme einiger halachischer Stellen ihre Rechtfertigung finden".

Fragen wir nun zunächst, ob und in welchem Maaße Wünsche's neuestes Uebersetzungswerk den gedachten Zweck der Orientirung erfüllt, so ist vor Allem hervorzuheben, daß hier der Talmud nach seinem haggadischen Bestandtheile zwar nicht vollständig übersetzt ist, aber doch die große Masse derselben in wörtlicher Uebersetzung, welche auch Unwesentliches berücksichtigt, vorgeführt wird. W. giebt keine Auskunft darüber, nach welchem Principe er bei der Nichtaufnahme eines Theiles der talmudischen Agada vorgegangen ist; aber er giebt den leitenden und auch, soweit bisher ersichtlich, wirklich durchgeführten

Gedanken ſeiner Auswahl im folgenden Satze ſeiner Vorrede an (p. XVI): „Sollte die Arbeit dem Leſer ein treues Bild von der Haggada vorführen, ſo mußte ſie ſelbſtverſtändlich auch alle Gattungen und Richtungen der Haggada aufnehmen". — Auch die Grenzgebiete der Agada, in denen ſie entweder den Hintergrund halachiſcher Discuſſionen bildet oder als geſetzliche Normirung der ſittlichen und religiöſen Geſinnung in Halacha übergeht, oder wo ſie, losgelöſt von dem Schriftworte und ſeiner Auslegung, dem eigentlichen Mutterboden der Agada, als Anekdote, Legende, hiſtoriſche und biographiſche Notiz und dgl. ihre vielfachen Reize entfaltet, auch dieſe Gebiete gelangen in Wünſche's Ueberſetzung zu ihrem Rechte und ſind in reichem Maaße berückſichtigt; auch der Miſchna ſind von dieſem Geſichtspunkte aus zahlreiche Auszüge entnommen und meiſt im Context des Talmuds mitgetheilt. Wünſche hat freilich Recht, wenn er meint (p. XV f), daß „der eine vielleicht manche Stücke für überflüſſig, der andere wieder manche Stücke vermiſſen" wird; aber da einmal abſolute Vollſtändigkeit nicht beabſichtigt war und ein eigentliches Princip für die wegzulaſſenden Stücke nicht befolgt iſt, ſo war ein ſolcher von den perſönlichen Neigungen des Leſers abhängiger Vorwurf des Zuviel oder Zuwenig unvermeidlich geworden. Ich hätte z. B. gewünſcht, daß Berach. 63 b (S. 104 f), die Reden zum Preiſe der Thora und der Gaſtfreundſchaft ohne Ausnahme gegeben wären, nicht bloß die des R. Jehuda, beſonders des W. in N. 1, S. 105 von verſchiedenen Rabbinen ſpricht, deren „Wettlobpreis der Gaſtfreundſchaft" man folgen ſoll. Ungern vermiſſe ich auch Peſachim 57 a (S. 222) die Wehrufe über die Hoheprieſter, dies Specimen hiſtoriſchen Lapidarſtyls. Andererſeits hätte die aus einer einzigen Zeile beſtehende Toma Nr. 53 ו (S. 370) oder die ebenſo

[1] Wünſche hat den agadiſchen Stoff in numerirte Abſchnitte von ſehr verſchiedener Ausdehnung eingetheilt. Jeder Traktat hat eine beſondere Nummerirung.

kurze No. 55 (S. 371) ohne Schaden wegbleiben können. Aus raumökonomiſchen Gründen hätte die wiederholte Ueberſetzungen von Parallelſtellen füglich vermieden werden können. So iſt Berachoth Nr. 125 (S. 55) noch einmal überſetzt in Megilla 61 (S. 536), Berachoth 189 Schluß und 190 Anfang (S. 97) in Erubin 4 (181 f.); Ber. 196 (99 f.) in Peſachim 9 Anf. (213); Schabb. 15 zum Theile (124) in Moed Katon 6 Ende (294); Schabb. 102 (169 f.) in Schabb. 107 Anf. (171); Peſach. 42 (233) in Taanith 63 (431 f.); Roſch Haſch. 16 (332 f) in Taanith 79 (438); Joma 57 (372) in Taanith 128 Anf. (465). An dieſer Stelle ſei auch auf ein gleichfalls bei der Auswahl der zu überſetzenden Stücke vorgekommenen Verſehen hingewieſen. Auf S. 311 ſtehen als aus Moed Katon 27 a herrührend zwei Nummern: 24 und 25, während dieſelben aus Chagiga 27 a ſtammen und auf S. 291 gehören. Eine ähnliche Verſetzung, wenn auch innnerhalb derſelben Tractate iſt die S. 225 zu bemerkende: Nr. 30 (Peſachim 87 a b, W. hat irrthümlich 86 a und b) gehört nach Nr. 34 auf S. 228. Zweimal giebt der Verfaſſer nachträglich Stücke, die weggeblieben waren, ſ. S. 179 und 209.

Störende und geradezu das Verſtändniß beeinträchtigende Omiſſionen finden ſich zuweilen innerhalb der aufgenommenen Stücke ſelbſt. S. 176 iſt die legendariſche Erzählung von dem Geſpräche zwiſchen R. Nachman und dem todten Achai b. Joſia ganz verſtümmelt, indem die Sätze .. ורגז קמלאי bis gar nicht überſetzt ſind, das Weiter, ganz entſtellt iſt. Schabboth N. 8 (S. 123) beginnt: „Man erzählt: Chananja b. Chiskia u ſ. w.“, aber das iſt nur Antwort auf die vorhergehende Frage, mit welcher die betreffende Barajtha (13 b) beginnt: מי בחב מגלת תענית. Die Frage hat Wünſche weggelaſſen und damit natürlich dem Stücke die Grundlage zum Verſtändniſſe entzogen. Ich will noch mit Angabe der Seite

und Zeile oder Nummer in W.'s Ueberſetzung auf die Stellen hinweiſen, wo ähnliche kürzere oder längere Omiſſionen das Verſtändniß ſtören, meiſt ohne eine weitere Erläuterung zu geben, da ſich dieſe bei der Vergleichung mit dem Talmudtexte von ſelbſt ergiebt. S. 124 N. 15 zu Anfang hätte auch die halachiſche an R. Jonathan gerichtete Frage als Einleitung zu der agadiſchen Ausführung über Davids Tod überſetzt werden ſollen, da S. 126, Z. 14—18 die Antwort auf die Frage mitgetheilt iſt und für den des Textes Unkundigen keinen Sinn hat. — S. 130 N. 29 Ende. — Ib. N. 30 Anfang. — S. 159 N. 68 Ende. S. 198, N. 29 Ende. Hier iſt das Fragezeichen auf Z. 16 zu ſtreichen und an den Schluß des Abſatzes (Z. 18) zu ſtellen. Die Antwort auf die Frage iſt aber nicht überſetzt. — S. 208, Z. 16. — S. 210, Z. 8 (vor „Es heißt doch aber"). — S. 232, N. 43 Anf. — S. 276, Z. 10. — S. 278, N. 25 Anf. — S. 287, Z. 6 von unten. — S. 328, N. 7 Ende, und ib. Z. 21 (vor „Nun könnte ich glauben . . ."). — S. 337, Z. 18. — S. 351, N. 20 Anfang. — S. 381, N. 74 Anfang. — S. 395, N. 10 Ende. — S. 403, letzte Zeile (wo אמר ל vor „Siehe" nicht überſetzt iſt. — S. 411, N. 8 Anfang. — S. 413, Z. 9 von unten. — S. 445, Z. 16, wo nach „die ganze Stadt" das Wort ויד des Textes („beſichtigte") weggelaſſen iſt. — S. 478, N. 156 Ende. —

Zuweilen begegnet es dem Verfaſſer, daß er bei der Auswahl und Abgrenzung der Stücke in dem der Interpunktion, ſelbſt zwiſchen größeren Abſätzen, entbehrenden Talmudtexte unrichtige und Sinnloſigkeiten erzeugende Scheidungen vornimmt und das Nichtzuſammengehörige verbindet. So gehört der Schluß von Schabbath N. 15 (S. 125) an den Anfang der folgenden Nummer (דקאמר שלמה iſt natürlich nicht zu überſetzen: „Das iſt es, was Salomo geſagt hat"). — S. 332, N. 15 beginnt ſo: „Rabban Jochanan hat in ſeinem Namen

und Rab Samuel bar Inja im Namen Rabs geſagt". Dieſe ſonderbare und auf den erſten Blick als unmöglich erkennbare Traditionsanführung entſtand ſo, daß W. irrthümlich aus der vorhergehenden (nicht überſetzten) Erzählung über eine Begebenheit im Leben R. Jochanan b. Sakkai's (Roſch Haſchana 18 a) die letzten Worte: רבן יוחנן על שמו [והיו קורין אותה משמרת] mit dem Eingange des folgenden überſetzten Stückes: אמר רב שמואל בר איניא משמיה דרב zuſammen las. — S. 381 ſteht am Schluß von N. 75 die Ueberſetzung eines Bibelſatzes („ſ. Num. 11, 5: Wir gedenken . . . ."), welcher einen neuen, aber von W. nicht überſetzten Paſſus im Talmudtexte (Joma 75 a) eröffnet. — S. 543 beginnt N. 78 mit den Worten: „Rab Chisda Raphram hielt die Leichenrede ſeiner Schwiegertochter". Dieſer combinirte Namen entſtand dadurch, daß der Schluß des vorhergehenden unüberſetzten — Paſſus (Megilla 28 b): רב ששת מרוי הכפירא דקאי בו רב חסדא mit dem Beginn des überſetzten: רפרם אסמדה לכלתיה verbunden wurde. —

Wir ſind mit der letzten Kategorie von Vorſehen ſchon auf jenes Gebiet der Ausſtellungen an Wünſche's Buche gelangt, in welchem uns ein bedauerlicher, vor Allem durch die Schnelligkeit, mit welcher eine ſo ſchwierige Aebeit ausgeführt wurde, zu erklärender, aber immerhin von nicht ganz genügender Bekanntſchaft mit der Structur und der Sprache des überſetzten Literaturwerkes zeugender Mangel an Behutſamkeit und Kritik entgegentritt. Dieſer Mangel iſt umſo bedauerlicher bei einer Arbeit, welche eine wirkliche Lücke auszufüllen berufen iſt, welche für viele Jahre, ja viele Jahrzehnte — denn ein derartiges Werk wird vorausſichtlich erſt nach langer Pauſe wieder auf's Neue unternommen werden können — weiten Kreiſen die Kenntniß eines wichtigen Theiles des rabbiniſchen Schriftthums vermitteln ſoll, mit deren Ausführung, wie oben mit des Verfaſſers eigenen Worten gezeigt iſt, die Verantwort-

lichkeit nicht blos für die literariſche Werthſchätzung und Benutzung des Talmuds verbunden iſt, ſondern auch die Verantwortung für den Gebrauch, den Angreifer und Vertheidiger von den durch die Ueberſetzung zugänglich gemachten Stücken machen werden. Es iſt ein Zeichen meiner aufrichtigen Hochachtung für den Verfaſſer, der bei ſeinen Arbeiten einzig und allein die Liebe zur Sache leitet, ſowie der keinerlei Nebenzwecke verfolgenden Eifer für die Literaturproducte der talmudiſch-midraſchiſchen Zeit, wenn ich im Folgenden es unternehme, auf die hervorſtechendſten, den gerügten Mangel beweiſenden Fehler ſeiner Arbeit hinzuweiſen. Aber ich will damit auch meinen Wunſch kundgeben, daß die erſt am Anfange ſtehende Arbeit durch den unermüdlichen Verfaſſer auch weitergeführt werde, jedoch weitergeführt in einer Weiſe, daß ſie ihren Zweck in Wirklichkeit erreiche, daß ſie dem mit dem Texte des Talmuds nicht Bekannten die volle Möglichkeit biete, von den agadiſchen Beſtandtheilen desſelben in richtiger und leicht zu verſtehender Ueberſetzung Kenntniß zu nehmen. Der vorliegende erſte Band bietet aber leider eine große Anzahl unrichtiger Ueberſetzungen, und wo die Arbeit Wünſch's an Unverſtändlichkeit leidet, dort iſt dieſelbe zumeiſt auf mangelhaftes Verſtändniß des verdeutſchten Textes zurückzuführen.

Beſonders fühlbar macht ſich das mangelhafte Verſtändniß dort, wo Discuſſionen, Geſpräche, Erzählungen mit Anführung der Redenden überſetzt ſind. Hier bewirkt naturgemäß ein einziges Verſehen in der Abtheilung der Sätze, in der Zutheilung des Geſprochenen an die Redenden und in der Erklärung einzelner Satzglieder heilloſe Verwirrung. Ich will auf die betreffenden Stellen nur hinweiſen, da eine Vergleichung mit dem Original dies zu berichtigende Verſehen ohne Mühe erkennen läßt, die Berichtigung ſelbſt aber eigentlich nur durch eine neue Ueberſetzung der Stelle zu geben wäre. Nur hie und

da soll auch kurz das Versehen angedeutet werden. S. 42; Z. 8 v. u. — S. 43, Z. 10: „Er (die Weise) ging ihm nach . . . und sprach . . .“ (anstatt: Samuel ging ihm nach . . .). — S. 174, Z. 10 ff. v. a. (die Episode Rab und Kahana, Sabbath 152 a). — S. 198, N. 30 (die Erzählung von R. Pesida uud dem Schüler, wo ראל לסר אוכא מילתא דמצוה so übersetzt ist: „wo ich dem Herrn sagte: Ich habe etwas Pflichtgemäßes zu thun“ — anstatt: wo man d. H. sagte: Es giebt etwas . . .). — S. 201, Z. 16—18. — S. 214, Z. 2 (wo סברא היא (Pesach. 25 b) mit „das ist selbstverständlich?“ übersetzt und zur Frage gezogen ist, das folgende כי aber gar nicht berücksichtigt ist). — S. 247, N. 70 Anfang. — S. 273, Z. 5 v. o. (wo הא בבתי גואי הוא ב' בראי, Chagiga 12 b f. so übersetzt ist: „Er kennt die inneren und äußeren Gemächer“). — S. 297, N. 11 Anf. Die Erzählung von dem Zerwürfniß zwischen Rabbi und Chija (Moed Katon 16 a b) ist im Anfang ganz entstellt, gleich in den ersten Worten, wo der Satz des Textes: ישנו לתלמידים בשוק גזר רבי שלא in Folge einer fatalen Verlesung des שלא so wiedergegeben ist: „R. Schila hatte einmal den Schülern verboten, auf der Straße zu lernen“, womit alles Uebrige unverständlich wird. Dann heißt es einige Zeilen weiter: „Da erschien ihm R. Chija in einem Gesicht und sprach zu ihm Jijja wer ruft dich draußen“ anstatt: R. Chija kam um Rabbi zu besuchen, und dieser sprach zu ihm . . . . . — S. 298, Z. 15 („Darauf jener“ unrichtig und sinnestörend eingeschoben). — S. 300, N. 14 Anfang („Brauchen ihn die Rabbinen, so legt man ihr nicht in den Bann, sonst aber wohl, denn es entweiht den göttlichen Namen“, als Uebersetzung der Sätze: צריכי ליה רבנן! לא לישמתיה? קא לישמתיה? מתחיל שם שמיא!). — S. 302, Z. 2. — S. 304, N. 21 Anfang („Eine Sache in dem Leben ist, d. i. worauf die Lebendigen soviel halten, ist jetzt nicht mehr an der Zeit aufzustellen und

zu üben", als Ueberſetzung der Worte, Moed Katon 25 a: מילגא דבחייה לא סבירא ליה השתא ליקום ליעבד ליה!). — Jb. Z. 6 v. u. („was geſchehen iſt, das iſt geſchehen", Ueb. der Worte, M. Kat. ib: שכבר היה (Ez. 1, 3) מאי היה!). — S. 305, der Erzählung von der Grabeshöhle R. Chija's. — S. 306 f. dies Geſpräch zwiſchen R. Aſche und der beiden Leichenredнern (Moed Kat. 25 b). — S. 312, Z. 8 („wie folgende Geſchichte lehrt" = וכמעשה שהיה, während die folgende Erzählung in gar keinem Zuſammenhange damit ſteht). — S. 324, Z. 5. — S. 326 vorletzte und letzte Z. — S. 342, N. 5. — S. 347, Z. 18 („darauf Rabba bar Ula ihm ein — מחסף לה, Joma 10 a R. b. K. konnte dem Joma b. Levi keine perſönlichen Einwendungen machen). — S. 351 N. 20 Anf. — S. 356, Z. 7 v. u. — S. 364, Z. 6 v. u.: die Worte (Joma 38 a. unten אמר לי מגלת סמנין הראה לי אמר ſo überſetzt ſind: „Er (Gott) zeigte mir eine Kräuterrolle und ſprach" anſtatt: „Da ſagte Jener (der Greis): Eine Kräuterrolle (habe ich in der Hand)! [Darauf ich] „Zeige ſie mir! Da ſprach er". — S. 340 N. 1, wo die ganze Discuſion (Sukka 5 a) dadurch, daß Antworten und Fragen überſetzt ſind, verballhornt iſt; die Schlußantwort iſt weggelaſſen. — S. 496, Z. 8 v. u., wo die Worte (Thaanith 21 a) . . אמרו לו אימת יחב מר תרתי ſo überſetzt ſind: Er (alſo R. Jochanan) ſprach zu Ilphai: Hätte . . . — S. 462, N. 118 Ende. — S. 469, Z. 13. —

Aehnliche Verirrung entſteht durch einzelne falſche Abtheilungen, Trennung des Zuſammengehörigen, Verbindung des zu Trennende, eine Art von Verſehen, welche durch das Fehlen von Interpunktionszeichen im Talmudtexte leicht entſtehen aber bei gehöriger Behutſamkeit leicht vermieden werden konnten. S. 121, Z. 8 f. bei Wünſche (Sabbath 10 a oben): „Er ſprach wie ein Knecht vor ſeinem Herrn, damit Friede dem Böſen werde". Nun aber iſt der erſte Satz (= אמר

כעבדא קמיה מריה) unrichtig von der vorhergehenden Periode abgetrennt, der zweite Satz aber iſt eine durch Verkennung des לבוש entſtandene ſchlechte Ueberſetzung (wenn man ſie noch ſo nennen darf) der die nächſte Periode beginnenden Worte: כי איכא שלמא לבוש = wenn Friede war, kleidete er ſich an. — S. 214, Z. 5 f von unt.: „Rab Scheſcheth bar Rab Jh. und Rab Joſua bar Rab Jdr ſagten, daß R. Papa geſagt habe". Im Text (Peſachim 49 a) beginnt אי״ר פפא einen neuen Abſatz und רב ששת בריה דרב אידי ורב יהושע בריה דרב אידי bilden den Schluß des vorhergehenden. — S. 306, Z. 4 f.: „Die Rabbinen antworteten ihm" (= . . אמור ליה רבנן, Moed Katan 25 b oben). — S. 443, Z. 5 f (= Taanith 20 a): „Beſſer war der Fluch, womit Achia, der Schelonite, die Jſraeliten verfluchte, als der Segen, womit Bileam, der Frevler, Achija den Scheloniten geſegnet hat"; anſtatt: Beſſer . . . . , als der Segen, womit B. b. F. ſie verfluchte. Achija der Schelonite (ein neuer Satz). — S. 443, N. 87 c Anf. (Taan. 20 a unt.): Simeon von Migdal Gedor kam vom Hauſe ſeines Lehrers zurück". Lies: R. Eleaſar b. R. Simeon kam aus Migdal Gedor, aus dem Hauſe d. L. — S. 468, N. 133 der Traum des Eleaſar b. Pedath, Taanith 25 a) Ende: „Jch ſprach zu ihm: Jch möchte von dem Manne, der nichts hat, leben". Der Text lautet: ואני מגבינא דליכא ליה בעינא, d. h. Verlange ich denn von Jemand, der nicht hat"? W. zog aber das folgende מדיין (daß er allerdings dann noch einmal, und richtig überſetzt) zu unſerem Satze, leitete es von חיי, leben, alt, verband es mit בעינא und erhielt ſeine Ueberſetzung. — S. 544, N. 82 Anfang: „Wo weilt Gott in Babel? Nach Abuja in der Synagoge von Hezal und in der Synagoge von Schaph und ſieht in Neharbea. W. trennte im Texte (Megilla 29 a) ואיכא von שף, welche beiden Worte bekanntlich den Namen einer Synagoge in Nabardea bilden, und ſo ward der eine Beſtandtheil des Namens zu einer

neuen Ortschaft, der andere zu einem neuen Satze. Noch sonderbarere Folgen zog dieses Mißverständniß einige Zeilen weiter nach sich; S. 545, Z. 1 f.: „Samuel und Levi saßen in der Synagoge von Schaph, während ihr Vater in Naharbea saß". Der Text lautet: אבוה דשמואל ולוי הוו יתבי בכנשתא דשף ויתיב בנהרדעא; man sieht, es ist auf ungeheuerliche Weise das אבוה von Samuel hinweg als Subject zu יתיב, dem weitabligenden, gezogen, und so aus dem Vater Samuels dieser selbst geworden Samuel und Levi aber zu Brüdern. Und im nächsten Passus (545, Z. 4): „Rab Scheschet saß in der Syn. von Schaph und saß in Naharbea.

(Schluß folgt).

Notiz.

In dem Leitartikel des Decemberheftes 1885 der „Monatsschrift“: „Die Schicksale des Talmud im Verlaufe der Geschichte“ citirt Herr Professor Graetz aus meiner Schrift: „das Tridentinische Concil und der Talmud“ die in lateinischer Sprache abgefaßte Dankadresse der Vorsteher der Prager Juden an den Erzbischof Anton Brus für dessen Verwendung in Angelegenheit des Talmud und wirft die Frage auf: „Wer mag dieses lateinische Dankschreiben stilisirt haben?“ und schließt: „Mardechai Zemach muß also mit dem Papste gesprochen haben italienisch oder vielleicht gar lateinisch“.

Es sei mir nun zunächst gestattet zu bemerken, daß ich bezüglich der Reise Mardechai Zemachs zum Papste wie Steinschneider (Hamaskir V, 127) skeptisch angehaucht bin. Ich glaube nämlich in meinen „Studien zur Jubelfeier der Wiener Universität“ S. 33 und in den Beilagen VI und VII S. 181 und in meiner Schrift: „Zur Geschichte der Juden in Böhmen“ S. 12 nachgewiesen zu haben, daß es die Söhne des Kaisers waren, Erzherzog Ferdinand, Statthalter in Prag, ferner Erzherzog Carl [1]) und last not least Erzherzog Max, der nachmalige Kaiser und seiner Gemalin, welche für die Juden eintraten. Eine Intervention des Papstes fand überhaupt nicht statt, mindestens findet sich in den hiesigen Archiven nichts darüber vor. In dem Stammbrief der frommen Bruderschaft in Prag heißt es in der Einleitung, die ich zum ersten Male in

[1]) Vgl. meine Regesten in M. Grünwalds Centralblatt 1885 S. 33 Nr. 19.

der genannten Schrift: „Zur Geschichte der Juden in Böhmen“ S. 17 der Oeffentlichkeit übergab (eigenthümlich genug würde dieses wichtige historische Moment in זכרון לימים אחרים, aus welchem Hock in Gal-Ed. schöpfte, weggelassen) daß die Rückkehr der Juden nach Prag im Jahr 1562 durch „die Gnade Gottes“ בחסד אל erfolgte, Mordechai Zemachs wird bei dieser Gelegenheit nicht gedacht. Wer übrigens den Charakter Ferdinands I kennt, weiß, daß dieser Monarch eben so wenig eine Intervention in interne Angelegenheiten von Seite einer auswärtigen Macht den Papst miteingeschlossen duldete, wie heute Fürst Bismark eine solche in Angelegenheit der Ausweisung der Polen aus Preußen zuläßt. Wir wollen es auch nicht verhehlen, daß wir den Eid, den Ferdinand I abgelegt haben soll, gerade, so wie jenen Eid den Maria Theresia in Betreff der Ausweisung der Juden aus Böhmen geleistet haben soll, für Märchen halten.

Selbstverständlich bin ich nicht in der Lage zu sagen, wer das lateinische Dankschreiben stilisirt hat, und weiß ich nicht ob Mordechai Zemach der italienischen und lateinischen Sprache in Wort und Schrift mächtig war! — aber fragen wir zurück: wer hat die Bittschriften ꝛc. der Juden aus jener Zeit bis in die ersten Jahrzehnte des jetzigen Jahrhunderts an Monarchen und Behörden in deutscher Sprache, deren die Juden entschieden nicht mächtig waren, verfaßt? — Es fanden sich eben Christen, die für Geld und gute Worte den Juden diesen Liebesdienst erwiesen. In den hiesigen Archiven finden sich zahlreiche Urkunden ꝛc., Originale und Copien, auf deren Rückseite der Inhalt derselben in hebräischer Sprache angegeben ist. Die Juden waren nämlich mit der deutschen wie lateinischen Sprache, in welcher die Schriftstücke abgefaßt waren, nicht sehr vertraut, und sie schrieben den Inhalt auf die Rückseite derselben. Im hiesigen geheimen Haus-, Hof- und Staatsarchive befindet sich z. B. die Originalurkunde Rudolf von Habsburg, Gemünd, 16. October 1274,

in welcher er die Freiheiten der Juden zu Regensburg bestätigt. Auf der Rückseite derselben steht in hübscher Merubaatschrift המולך (!) רחדולף קיים כל החוקים של מלכים הקדמונים ferner: כתב המלך על הסחורה. Im Archiv des Reichsfinanzministeriums befindet sich eine Copie der Beschlüsse der böhmischen Stände vom Jahre 1501 und auf der Rückseite derselben steht in jüdischer Cursivschrift התוחקת מקומי המדינה. Doch wozu in die Ferne schweifen. Den historischen Theil im ersten Buche von Wertheimers Juden in Oestreich, schrieb der ehemalige Director des geheimen Haus-, Hof- und Staatsarchives Kaltenbaek. Zur Zeit des Concordates in den fünfziger Jahren hat hier ein Jude, der sich als Führer der Orthodoxen in Oestereich aufspielte, und bei dem damaligen Minister für Cultus und Unterricht, dem Grafen Leo Thurn dem Mitschöpfen des Concordates in Ansehen stand, diesem Denkschriften unterbreitet (vgl. „Jüdische Tartuffe") welche dahin zielten, auch für die Juden ein Concordat in nuce ins Leben zu rufen. Diese Denkschriften waren, wie man weiß, von einem gut katholischen Advocateu stilisirt. Ich glaube daher, daß jenes Dankschreiben der Vorsteher der Prager jüdischen Gemeinde von einem Christeu nach Angabe seiner Clienten stilisirt wurde.

Wien. G. Wolf.

Abhandlungen.

Eine Strafmaßregel gegen die Leviten.

Eine höchst verwunderliche Ansicht stellt einer der ältesten Mischna-Lehrer auf, R' Eleasar Ben Asaria, daß der Zehnten, welcher nach dem pentateuchischen Gesetze den Leviten gebührt, diesen ganz entzogen und den Ahroniden zugewendet werden soll (Hauptstelle Jebamot 86 a, b. Khetubot 26a und andere St.), ר' אלעזר תיר תרומה לכהן ומעשר ראשון ללוי דברי ר' עקיבא . בן עזריה אומר לכהן. Es sei von vorne herein bemerkt, daß R' Elasar, obwohl selbst Ahronide, keines Weges pro domo diese Ansicht vertreten hat; denn er war sehr reich und auch zu gewissenhaft, um sich zum Nachtheil der Leviten ein Recht anzumaßen, wenn er nicht von der Berechtigung dazu überzeugt wäre. In dem citirten Passus ist R' Akiba als Vertreter der gegnerischen Ansicht aufgeführt. Im jerusalemischen Talmud wird dagegen der ältere Gesetzeslehrer R' Josua Ben-Chananja angeführt, der das pentateuchische Gesetz unverändert gewahrt wissen wollte, (J. Maasser Scheni p. 56 d). אידחמלתן ר' יהושע בן חנניה אומר אין נותנין מעשר לכהנה ור' לעזר בן עזריה אומר נותנין מעשר לכהנה. In beiden Talmuden wird eine Anekdote erzählt, wie R' Akiba durch ein Mittel verhindert hat, den Vertreter der Ansicht, daß der Zehnten den Ahroniden gebühre, diesen

Eingriff in die Gerechtsame der Leviten fortzusetzen, und dadurch bewogen hat, seine Ansicht aufzugeben [1]).

Diese Anekdote giebt an die Hand, daß in den ersten Decennien nach der Tempelzerstörung Ahroniden in praxi den Zehnten an sich gezogen haben, und daß die gegnerische Ansicht, sei es von R' Josua oder von R' Akiba vertreten, dahin gerichtet war, diese Praxis aufzuheben und die Ordnung wiederherzustellen, wie sie im Pentateuch vorgeschrieben ist. Es scheint sogar, daß den Leviten ihr altes Recht völlig entzogen worden war; denn die Einschränkung, die im babylonischen Talmud gegeben: der Zehnte dürfte eben so gut den Ahroniden, wie den Leviten gegeben werden (אף לכהן), entspricht nicht dem Wortlaute (מעשר לכהן־לדוגמה) und ist lediglich ein Nothbehelf.

Wodurch mag nun diese widergesetzliche Praxis entstanden sein? Der Talmud hat noch eine Erinnerung an die Veranlassung derselben erhalten, die aber wieder unhistorisch verdunkelt wurde. Diese Erinnerung hat zum Inhalt, daß die Schmälerung oder Entziehung der Gerechtsame der Levitenklassen eine Strafe für sie sein sollte [2]). Da der Talmud aber

---

[1]) Babli das. הדיא רוכתא דהוה שקיל ר' אלעזר בן עזריה מעשר מינה . . אזל ר' עקיבא אהדרא לפתוחא לבי קברי אמר עקיבא בתרמילו ר' בא הוה משתעי והתן עובדא . ר' לעזר בן עזריה הוה יליף מיסב מעשרא דהדיא גינה , והיה לאותה גינה שני פתחים אחד למקום טומאה ואחד פתוח למקום טהרה . נפק ר' עקיבא לגביה . א"ל פתח הדין וסתם הדין . אין אתא . אמר ליה: בא בדרך הזה א"ל אין שלח תלמידיה . אמר ליה: אתם כתיב . שמע ר' לעזר אמר מרצעה דר' עקיבא בא לכאן . באותה שעה הזהיר ראב"ע כל המעשרות שנטל. — Das Wort מרצעה bedeutet hier ein Schlag, von רצעה, d. h. R. Akiba hat mir einen Schlag versetzt mich widerlegt.

[2]) R. Jehamot a. a. O. אתתר מפני מה קנסו ללוים במעשר. Das ist der Grundkern der Erinnerung. Was dann weiter hinzugefügt wird: עלת בה ר' יונתן וסבירא: חד אמר שלא עלו ביומי עזרא, וחד אמר כדי שיסמכו כהנים עליו ביומי טומאתן, ist lediglich errathen. Ebenso die Harmonistik: אלא כלי עלמא קנסא שלא עלו ביומי עזרא. Raschi z. St. hat die Bedeutung der Frage und Antwort nicht richtig wieder-

in der Geschichte keine Veranlassung finden konnte, weswegen die Leviten so schwer bestraft worden sein sollten, so gerieth er auf die wunderliche Motivirung, daß diese Strafe zur Zeit Esra's oder zur Zeit der Rückkehr aus Babylonien erfolgt sei, angeblich weil die Leviten es vorgezogen hätten, im Exilslande zu bleiben und nicht ins heilige Land zurückzukehren. Diese Motivirung ist aber völlig grundlos und wurde auch von den Tosafisten angefochten. Sie ist historisch unrichtig, da im Buche Esra die levitischen Familien aller drei Klassen (der Sänger, Thürhüter und Hilfeleistenden beim Opfer, *λειτουργοῦντες*) mit Namen aufgeführt werden, welche unter Zerubabel aus Babylonien ausgewandert sind. Dann wird in demselben Buche erzählt, daß Esra bei seiner Rückkehr Leviten habe auffordern lassen, sich

---

gegeben. Er erklärt nämlich, das Motiv der Entziehung sei nicht zum Zwecke der Strafe gewesen, sondern weil die Ahroniden auch als Leviten gegolten haben, und beziehe sich auf die vorangegangene Auseinandersetzung das. Allein diese Motivirung findet sich nicht in Jeruš. Vielmehr wird dort eine Controverse zwischen den Autoren der zwei Ansichten angeführt, nach welcher der Gegner des R' Elasar Ben-Asaria ihm entgegnet habe: es sei doch gerade gegen die specielle Vorschrift im Pentateuch, daß die Ahroniden den Zehnten beziehen sollen. Diese Controverse kommt auch in Babli vor, aber in veränderter Gestalt. Die richtige Würdigung dieser Stellen giebt vielmehr an die Hand, daß ursprünglich die Leviten durch die Entziehung ihrer Prärogative gestraft werden sollten. Die Ahroniden, selbst die gewissenhaften hatten keine Skrupel gefunden, sich dieser Uebertragung zu ihrem Vortheil zu bedienen, weil sie doch allenfalls auch als Leviten gelten können (erst später von R' Josua b. Levi geltend gemacht). R' Akiba, oder R' Josua hat ihnen aber aus den Bestimmungen des Zehnten-Gesetzes im Pentateuch bewiesen — allerdings nach der damaligen Deduktionsweise — daß es grabezu die Ahroniden vom Genusse des Zehnten ausgeschlossen wissen will. Es ist also nicht richtig, wie die Commentatoren hin und wieder annehmen, daß R' Eleasar B. A. etwa den Ausschluß der Leviten biblisch gerechtfertigt angenommen habe (d. h. מדאורייתא), sondern ihm mag es nur darum zu thun gewesen sein, daß es biblisch den Ahroniden nicht verboten sei, den Zehnten zu nehmen. Aber der Ausschluß selbst kann nur als Strafe (מכח גזירה) angesehen werden.

ihm anzuschließen, und daß diese der Aufforderung Folge geleistet haben. Die Namen der levitischen Familien, welche mit Esra zurückgekehrt sind, werden auch genannt (Esra 8, 18—19). Endlich wird im Buche Nehemia öfter angegeben, daß die Leviten zur Zeit dieses Statthalters ihre Gebühr, den Zehnten, ungeschmälert erhalten haben. Kurz, die Angabe, daß zu Esra's Zeit über die Leviten eine Strafe verhängt worden sei, ist unhaltbar [1]). Und doch muß die Erinnerung, daß die Aufhebung der Leviten-Prärogative zur Strafe geschehen sei, auf einer Thatsache beruhen. Die Leviten-Klassen müssen sich also zu irgend einer Zeit irgend etwas haben zu Schulden kommen lassen, wodurch sie verurtheilt worden seien, ihres begründeten Rechtes verlustig zu werden. Wodurch und in welcher Zeit haben sie eine Schuld auf sich geladen?

Sehen wir uns in den Annalen der jüdischen Geschichte zur Zeit des Tempelbestandes um, ob nicht thatsächlich einmal eine Verschuldung der Leviten vorgekommen ist.

Josephus erzählt mit tief sittlicher Entrüstung, daß die Leviten nicht lange vor der Tempelzerstörung Neuerungen durchgesetzt haben, wodurch sich die Ahroniden tief gekränkt gefühlt haben müssen. Die levitische Sängerklasse habe nämlich den König Agrippa II überredet, unter Theilnahme eines Beirathes ihren Mitgliedern zu gestatten, den Priestern gleich weißlinnene Gewänder bei ihrer Funktion im Tempel anzulegen. Sie hätten geltend gemacht, daß es seiner Regierung gezieme, eine solche Neuerung einzuführen, damit er in der Erinnerung der Nachwelt bleibe. Und Agrippa habe dieses Gesuch genehmigt und den Leviten dieser Klasse gestattet, im Tempel ihre gewöhnliche Kleidung abzulegen und den Priestern gleich linnene Gewänder anzulegen. Ein Theil der levitischen Opfergehilfen (die Liturgen),

[1]) Vergl. Tossafot zu den citirten Stellen.

habe es auch bei demselben Könige durchgesetzt, daß es ihm gestattet sei, auch die Psalmen, welche im Tempel gesungen zu werden pflegten, zu erlernen. Demzufolge sei diese Klasse der Sängerklasse gleichgestellt und consequent den Priestern ebenbürtig gemacht worden. Josephus schließt diese Erzählung mit den Worten: Dieses alles den väterlichen Gesetzen Zuwiderlaufende und die dadurch begangene Uebertretung sei Grund genug, daß die Strafe darauf erfolgt ist [1]). Er deutet damit an, daß die nicht lange darauf erfolgte Katastrophe der Tempelzerstörung eine Strafe wegen dieser Gesetzesverletzung gewesen sei.

Josephus' Entrüstung wegen dieser Neuerungen ist erklärlich. Er war Priester, und zwar, wie er angiebt, vom hohen priesterlichen Adel. Die Priestergeschlechter bildeten zur Zeit den jüdischen Adel. Er mußte es also als eine Ueberhebung von Seiten der Sänger betrachten, daß diese sich bei öffentlichem Cultus dem Adel gleichgestellt haben. Es war eine Durchbrechung der Rangordnung, welche auf dem Herkommen beruhte. Wie Josephus ob dieser Neuerung entrüstet war, so haben sich gewiß auch seine Standesgenossen (die ἀρχιερεῖς) darüber gekränkt gefühlt. Sie sahen wohl in dieser Begünstigung der Leviten einen Act der Animosität des Königs Agrippa gegen sie; denn sie standen nicht auf einem freundlichen Fuße mit ihm. Einige

---

[1]) Josephus Antiq. XX 9, 6 *Τῶν δὲ Λευϊτῶν, φυλὴ δὲ ἐστιν αὕτη ὅσοιπερ ἦσαν, ὑμνῳδοὶ, πείθουσι τὸν βασιλέα „καθίσαντα συνέδριον φορεῖν αὐτοῖς ἐπίσης τοῖς ἱερεῦσιν ἐπιτρέψαι λινῆν στολήν. πρέπειν γὰρ αὐτοῦ τοῖς τῆς ἀρχῆς χρόνοις ἔφασκον, ἀφ' ὧν μνημονευθήσεται καινοποιεῖν. Καὶ τῆς ἀνιώσεως οὐ διήμαρτον. Ὁ γὰρ βασιλεὺς μετὰ γνώμης τῶν εἰς τὸ συνέδριον ἐποιχομένων συνεχώρησε τοῖς ὑμνῳδοῖς, ἀποθεμένους τὴν τροτεραν ἐσθῆτα φορεῖν, λινῆν οἵαν ἠθέλησαν. Μέρους δέ τινος τῆς φυλῆς λειτουργοῦντος. κατὰ τὸ ἱερὸν, καὶ τούτους ἐπέτρεψε τοὺς ὕμνους ἐκμαθεῖν, ὡς παρεκάλουν. Πάντα δὲ ἦν ἐναντία ταῦτα τοῖς πατρίοις, ὧν παραβαθέντων οὐκ ἀνὴν μὴ οὐχὶ δίκας ὑποσχεῖν.*

Jahre vorher hatten ſie eine Klage gegen ihn beim Kaiſer Nero angebracht, weil er von einem hohen Platze unweit des Tempels einen Einblick in ihr Thun und Treiben ſich verſchaffen wollte (Joſephus Alterth. XX, 8, 11).

Der Kreis der Geſetzeslehrer ſcheint mit den von den Leviten errungenen Neuerungen eben ſo wenig zufrieden geweſen zu ſein; denn auch er hielt an dem Hergebrachten feſt und hielt es für ungeſetzlich, die beſtehende Ordnung der Klaſſenunterſchiede der Leviten zu durchbrechen. Als der noch junge R' Joſua, ein Levite von der Sängerklaſſe, einſt beim Schließen der Tempelpforten behilflich ſein wollte, rief ihm ein älterer Levite von der Klaſſe der Pfortenhüter, Jochanan Ben-Gudgada, zu: „Kehre um, mein Sohn; denn Du gehörſt der Sängerklaſſe an“ [1]). Wenn die Geſetzeslehrer es für unzuthunlich hielten, daß einer der Sängerklaſſe ſich an dem Dienſte der Pfortenhüter betheilige, um ſo mehr mußten ſie es für verpönt angeſehen haben, daß die Liturgen die Pſalmen erlernten, um ſich den levitiſchen Sängern gleich zu ſtellen. Indeſſen wie ſehr ſie auch mit den Uebergriffen der Leviten unzufrieden geweſen ſein mögen, ſo iſt doch nicht bekannt, daß ſie etwa eine Maßregel dagegen getroffen hätten. Das Synhedrion, in welchem zur Zeit der Hillelide Simon Ben-Gamaliel und R' Jochanan Ben-Sakkai Mitglieder waren, hatten ſeine Autorität eingebüßt.

Dagegen hatten die Prieſtergeſchlechter, aus deren Mitte immer der jeweilige Hohenprieſter ernannt zu werden pflegte, in inneren Angelegenheiten die Macht in Händen. Da ſie dem König nicht beikommen konnten, ſo haben ſie ohne Zweifel ihren Unmuth gegen die Leviten ausgelaſſen, dafür daß ſie durch die

---

[1]) Erachin p. 11 b: מעשה בר' יהושע בן חנניה שהלך לסיע בהגבת דלתות אצל ר' יוחנן בן גודגדא . אמר לו . בני חזר לאחוריך שאתה בן המשוררים ולא בן השוערים.

Ueberhebung sie gewissermaßen degradiren wollten. Wie Mose einst, hätten sie ihnen zurufen können: „Ist es nicht genug, daß ihr ausgesondert seid, so verlangt ihr noch die Priesterschaft?“ Am empfindlichsten konnten die Leviten getroffen werden, wenn ihnen ihre Einnahmen, der Zehnten von der Ernte, entzogen würde. Dadurch müßten sie in Armuth gerathen und noch dazu ihre Stellung als zweiter Stand unter den Ahroniden und über die Laien (ישראל) einbüßen. Diese Stellung verdankten sie lediglich dem Umstand, daß die Ackerbesitzer ihnen einen Theil der Ernte verabreichte. Wurden sie dieser Gerechtsame beraubt, so würde das Volk sie nicht mehr als höheren Stand betrachten.

Es ist demnach höchst wahrscheinlich, daß die Priestergeschlechter oder ihr eigenes Collegium בית דין של כהנים) den Akt durchgeführt haben, daß der Zehnten nicht mehr laut Vorschrift den Leviten, sondern den ahronidischen Priestern geliefert werde. Macht dazu, diesen Beschluß durchzuführen, besaßen sie in vollem Maße. Sie verfügten über Sklavenbanden, die sie nur in die Tennen der Ackerbauer zu beordern brauchten, um sich von ihnen durch Zwang, auch mit Stockschlägen [1]) den Zehnten verabfolgen zu lassen.

Möglich, daß sie auch ohne Gewaltmittel den Zehnten an sich ziehen konnten, wenn die Einrichtung noch bestanden haben sollte, welche früher für den Zehnten bestanden hat. Nehemia hatte nämlich, um die gleichmäßige Vertheilung der Gebühren

---

[1]) Vgl. Josephus Alterth. XX 9, 2, wo erzählt wird, daß die ἀρχιερεῖς nach dem Vorgange des reichen Priesters Annanias die Landbesitzer mit frecher Gewalt gezwungen haben, nur ihnen und nicht den, nicht zu den Geschlechtern zählenden Priestern den Zehnten zu geben, wodurch diese in Noth geriethen. Daselbst ist aber nur die Rede von dem Priesterzehnten (τῶν ἱερέων δεκάται) d. h. von dem Zehnten des Zehnten (תרומת מעשר) und nicht von dem Leviten-Zehnten.

für die Ahroniden und Leviten durchzuführen, die gerechte Anordnung getroffen, daß die Hebe und der Zehnten in einem geräumigen Speicher oder in mehreren Räumen gesammelt und von hier aus die Vertheilung an die Einzelnen vorgenommen werden sollten [1]). Zur Zeit des Chronisten, d. h. gegen Ende der Perserherrschaft, hat diese Einrichtung noch fortbestanden. Denn der Verf. der Chronik vindicirt sie anachronistisch dem König Chiskija, als wenn er sie getroffen hätte [2]). Wenn man eine Notiz im Talmud als historisch ansehen könnte, so hätte diese Nehemianische Anordnung zum Theil noch in der Makkabäerzeit fortbestanden und zwar mit einiger Modification [3]). Hat der Brauch fortbestanden, den Zehnten, wenn auch theilweise, in Speicher zur Vertheilung an die Leviten, zu liefern, so brauchten die mächtigen Priestergeschlechter nur Beschlag auf die Sammlung zu legen, um sie sich anzueignen.

Wie dem auch sei, der Brauch hat sich festgestellt, daß die Priester den Zehnten an sich gerissen haben, und hat sich, wie wir sehen werden, lange behauptet. Denn wenn auch das gesetzgebende Synhedrion nicht ausdrücklich der Bestrafung der Leviten

[1]) Nehemia 11, 39—14; לאוצרות לתרומות לראשית ולמעשרות לכנום מהם לשדי הערים מנאות התורה לכהנים וללוים Statt לשדי הערים ist wohl zu lesen מ ש ד י הערים. Daſ. 13, 6 לשכת גזלה ושם היו לפנים נתנים . . . ומעשר הדגן התירוש והיצהר מצות הלוים והמשררים והשוערים. Statt מצות gewiß zu lesen מ נ ת or מ נ א ו ת. Von diesem Speicher spricht auch der Prophet Maleachi (3, 10) und ermahnt das Volk zur Lieferung. הביאו את כל המעשר אל בית האוצר. Maleachi prophezeite zu Nehemia's Zeit.

[2]) Chronik II, 31, 11—12.

[3]) Jeruſ. Maaſſer Scheni 56 d, Sota 24 a, wird im Namen des R' Josua Ben-Levi tradirt, בראשונה היה מעשר נעשה לשלשה חלקים, שליש למכירי כהונה ולויה ושליש לאוצר ושליש לענים וחברים שהיו בירושלם. Durchweg kann diese Tradition nicht historisch sein. Denn daß damals schon, zur Zeit des Johann Hyrkan, der Zehnten auch den Priestern gegeben worden sei, ist bloß die Ansicht des Tradenten R' Josua B. L., welcher noch später aus der Schrift bewiesen hat, daß diese Gabe auch den Priestern gebühre, weil sie auch als Leviten bezeichnet werden (vgl. weiter unten). Andere Autoritäten waren aber entgegengesetzter Ansicht. Zieht

zugestimmt hat, so hat es doch keinen Einspruch dagegen erhoben und wohl durch Stillschweigen gebilligt.

Die Neuerung der Leviten und die dadurch veranlaßte Animosität der Ahroniden gegen dieselben erfolgte, nach Josephus' Angabe, in dem Jahre, als der Landpfleger Albinus abberufen, und der nichtswürdige Gessius Florus ihm nachfolgen sollte, d. h. im Jahre 62 der g. Zeitrechnung, ungefähr 4 Jahre vor dem Ausbruch der Revolution. Die Zeit der Drangsale, welche das jüdische Gemeinwesen unter diesem Procurator zu erdulden hatte, war nicht dazu angethan, gegen diese gesetzeswidrige Vergewaltigung zu reagiren. Der Landpfleger stand auf Seiten der Priestergeschlechter, von denen er Bereicherung erwarten konnte. Dann brach die Revolution aus, welcher den schweren Krieg im Gefolge hatte, und dieser erfüllte die Führer und das Volk mit zu nahe liegenden Sorgen, als daß daran gedacht werden konnte, den gesetzwidrigen Akt gegen die Leviten rückgängig zu machen. In den ersten zwei Jahren der Revolution hatten überhaupt die aus den Geschlechtern stammenden Priester Anan Ben-Anan und Josua Ben-Gamala die Führerschaft. Dadurch ist an die Aufhebung dieses Aktes nicht gedacht worden. Darauf folgte die Eroberung des Landes durch Vespasian, die Belagerung Jerusalems, der Untergang des Staates, tragische Vorgänge, welche die Frage um die Gebühr des Zehnten vergessen machte. In den ersten Jahren nach dem Kriege waren

---

man von dieser Tradition מכאן ab (als bloße individuelle Ansicht), so kann sie historisch sein, daß jeder Zehntenspender ein Drittel seinen levitischen Bekannten gegeben, ein Drittel für die Speicher zur Vertheilung unter sämmtliche Leviten geliefert hat, und ein Drittel wurde vorbehalten für die Armen und Genossen in Jerusalem, d. h. die Gesetzesbeflissenen und zwar auch nur für Leviten. Allerdings Josephus berichtet nicht von einer Speichersammlung, aber auch nicht von der Lieferung des Zehnten an die Priester, sondern giebt nur das pentateuchische Gesetz wieder, daß der Zehnten dem Leviten gebühre (Alterth. IV, 4, 4). Aber das Buch Tobit berichtet ebenfalls, daß der Zehnten den Leviten in Jerusalem verabfolgt zu werden pflegten (1, 7).

die wenigen Landbesitzer gar nicht in der Lage, den Zehnten zu geben. Die Ländereien waren von dem Sieger für den römischen Staat confiscirt und allenfalls den Besitzern in Pacht gelassen worden. Pächter waren aber vom Zehnten frei (vgl. Gittin 43 b ראוסין ודוכיוות [1]) ואוסי בתי אבות . . . שרה פטורה מן המעשר. Daher kam es, daß in der Zeit, in welcher die zwei Traktate über den Zehnten und zweiten Zehnten (מעשרות־מעשר שני) ausgeweitet wurden, das Zehntengesetz nicht allgemein beobachtet wurde (Abot V, 8) מקצתן מעשרין ומקצתן אין מעשרין. Diejenigen, welche der Zehntenpflicht aus Gewissenhaftigkeit genügen wollten, mögen sich erinnert haben, daß eine Zeitlang vor der Tempelzerstörung die Ahroniden diese Gerechtsame genossen haben, ohne daß von Seiten der Gesetzeslehrer, R' Jochanan Ben-Sakkaï und anderer, Einspruch dagegen erhoben worden wäre; sie ließen daher den Zehnten diesen zukommen. Selbst der gewissenhafte und reiche Eleasar Ben-Asaria nahm als Ahronide diese Gebühr in Empfang. Gegen diese Umkehr der pentateuchischen Ordnung für die Abgaben traten nun erst später R' Josua und R' Akiba auf und behaupteten, es sei gesetzwidrig, den Zehnten den Leviten zu entziehen. Nur eine Erinnerung hat sich erhalten, daß die Entziehung der Leviten-Gerechtsame zu Gunsten der Ahroniden eine Strafe für die Leviten-Klasse sein sollte (קנסו ללוים במשר). Von welcher Behörde diese Strafe verhängt wurde, war dem Gedächtnisse des jüngern Geschlechtes entrückt. Sie kann daher nur von dem Priester-Collegium (בית דין של כהנים) ausgegangen sein, allenfalls mit stillschweigender Zustimmung der damaligen Gesetzeslehrer, welche es nicht ungerne gesehen haben mochten, daß den die alte Ordnung störenden Leviten eine Lektion ertheilt wurde. Die Berufung auf die Zeit Esra's

[1]) Die Ausgleichung der Tossafisten das. 47 a, beruht nur auf der talm. Theorie, entspricht aber nicht der Praxis. Die Halacha (Bikkurim II, 3): ושלא בשני הבית ובאריסין וכחכירות וכסיקריקין תרומה ומעשר נותנין בשני הבית ist so zu erklären: von Pächtern von jüdischen Feldbesitzern.

ist, wie bereits angegeben, völlig unhistorisch. Wäre sie eine längere Zeit vor der Umwälzung und dem jüdisch-römischen Krieg durchgeführt worden, so hätte sie sich entweder nicht lange behaupten können oder die Leviten hätten ihre Funktion im Tempel einstellen müssen. Woher hätten sie ihre Subsistenz fristen können, wenn ihnen ihre Gebühr entzogen worden wäre? Und sowohl die Sängerklasse, wie die Pfortenhüter waren für den Tempel unentbehrlich. Nimmt man dagegen an, daß diese Beeinträchtigung erst kurz vor der Katastrophe ins Werk gesetzt worden ist, dann ist es begreiflich, daß keine Reaktion dagegen erfolgt ist. Die Noth der Leviten mußte in der allgemeinen Noth des darauf folgenden Krieges verstummen.

Eigen ist es, daß trotzdem die Autoritäten R' Josua und R' Akiba für die Leviten eingetreten waren, und selbst R' Eleasar Ben-Asaria seine frühe Ansicht aufgab, doch bis ins dritte Jahr hinauf die Chroniken mit dem Zehnten bedacht und die Leviten übergangen wurden. Es wird tradirt, daß in der Lebenszeit des R' Josua Ben-Levi das Collegium berathen hat, fernerhin nicht mehr den Erstern diese Gebühr zukommen zu lassen. Daraus folgt, daß bis dahin die Leviten darum verkürzt worden waren. Aber auch damals ist der Beschluß zu ihrem Nachtheil ausgefallen. Die Berathung darüber scheint in Tiberias stattgefunden zu haben, und es wurde vorgeschlagen, R' Josua Ben-Levi aus Lydda hineinzuziehen, weil vermuthet wurde, daß dieser, selbst Levite und ein angesehener Gesetzeslehrer, wohl sein Votum und seine Autorität zu Gunsten seiner Standesgenossen geltend machen würde. Er trat aber unerwartet für die Priester ein [1]). Es kam wohl

---

[1]) Maasser Scheni Jeruſ. 56 b ביזמו דר' יהושע בן לוי בקשו להמנות שלא לתן מעשר לכהנה. אמרין מאן יעול? ר' יהושע בן לוי דהוא מסייע ללויאי ועאל וסייע לכהני.

daher, daß mit dem Untergang des Tempels die Leviten ihre Bedeutung verloren, während die Ahroniden noch immer ihr patricisches Ansehen behalten hatten. Dieses Verhältniß dauerte fort bis zum Ende des dritten oder Anfang des vierten Jahrhunderts. Es wird erzählt, daß R' Chija Bar-Abba, Jünger des R' Jochanan, weil er Ahronide war und ihm der Zehnten aufgezwungen wurde, er aber es als widergesetzlich ansah, ihn anzunehmen, lieber ins Ausland ausgewandert ist, um der Zudringlichkeit zu entgehen, und auch andere Priester mochten den Zehnten nicht annehmen [1]). Im vierten Jahrhundert begann eine Veränderung, diejenigen, welche den Zehnten für die Ahroniden für ungebührlich hielten, ihn aber doch nicht den Leviten zuwenden mochten, gaben ihn den Gesetzeslehrern [2]). G.

---

[1]) J. Maasser Scheni p. 56 b: ר' חנה לא נסב מעשר ר' אחא לא נסב מעשר. ר' חייא בר אבא הורי על גרמיה לצאת לחוץ לארץ בגין דלא מיסב מעשר.

[2]) Daſ. ר' יונה יהב מעשרי לר' אחא בר' שלא לא משום דרוזה כהן אלא משום דלעי באוריתא.

Ein Wort über das jüdiſche Gebet.

Ein populärer Vortrag.

Die Quelle des Gebetes iſt des Menſchen Herz, und ſein Urſprung iſt etwa ſo alt wie die Menſchheit. Bevor noch die Staaten ſich gebildet, und die Völker nach Stämmen und Sprachen ſich geſondert, bevor es ein Glaubensbekenntniß gab, und die Menſchen ſich confeſſionell von einander geſchieden, hat der Erdenſohn zu beten verſtanden, zu ſeinem Gotte ſich zu erheben gewußt. Noch hatte der Menſch kein eigenes Haus und konnte um ſo weniger an ein Gotteshaus denken, als er in der Natur, die ihn umgab, einen Tempel des Herren gewahrte, der ihn zur Weihe und Andacht einlud. In der harmoniſchen Mannigfaltigkeit des Daſeins, in der ſtetigen Bewegung der Himmelskörper, wie beim Anblick überwältigender, erſchütternder Naturerſcheinungen mußte der Menſch das Weben und Wirken einer höheren Macht ahnen, der gegenüber er ſich gering und ohnmächtig erſchien, das Wirken und Walten einer höheren Macht, die doch wohl auch über ſein eigenes Daſein, ſein eigenes Geſchick walten müßte, und von der er Heil zu erhoffen, Ungemach zu befürchten hätte. Das Bewußtſein von dieſer höheren Gotteskraft im Gegenſatz zur eigenen Schwäche, das Innewerden der näheren Beziehungen zwiſchen Gott und dem Menſchen, die erhebende Vorſtellung von der Macht und Majeſtät Gottes in der dadurch von Demuth erfüllten Seele bildet aber den Inhalt der religiöſen Empfindung, das

Wesen der Gottesverehrung, deren schwacher Ausdruck, matte Kundgebung eine symbolische Handlung oder das Wort, das Niederknieen, das Opfer, das Gebet ist.

Wenngleich aber alle Menschen das Walten einer höheren Macht ahnen, und das Bedürfniß zu beten empfinden, so sind dennoch die Vorstellungen von dieser waltenden Macht nicht bei allen Völkern und nicht zu allen Zeiten dieselben, und je nach der Auffassung des Gottesbegriffes, der Tiefe der religiösen Empfindung unterscheidet sich die Weise der Verehrung, die Form des Gebetes. Die Denkweise und der Charakter der verschiedenen Zeitalter und Völkerschaften äußert sich in den Formen des Gottesdienstes, und wir würden ein Geschichtsbuch der menschlichen Entwicklung vor Augen haben, wenn wir ein vollständiges Gebetbuch aus früheren Tagen besäßen. Der Mensch auf der niedrigsten Stufe der Bildung erblickt das Schöne in der Carricatur, das göttlich Erhabene im Schaurigen und Grausigen, und das ungebildete heidnische Alterthum, das die Gottheit in furchtbarer, Schauer und Grauen erregender Gestalt sich dachte und abbildete, verehrte in dem Wahne, das Theuerste hingeben zu müssen, um die zürnende, grollende Gottheit zu versöhnen, einen Moloch-Götzen mit grausamen Menschenopfern. Nach der sinaitischen Offenbarung wurde eine solche Verehrungsweise auf das Strengste untersagt, und an der Schwelle dieser Offenbarung sollte Abraham aus Liebe und Hingebung zu Gott, seinen Sohn ihm zu opfern, wohl die Kraft besitzen, doch geschehen sollte es, wie schon der Talmud bemerkt, nimmermehr. Die Söhne Abrahams besaßen stets die Kraft, Opfer ihrer Ueberzeugung zu werden, doch der Priester, der diese Opfer brachte, war kein Nachkomme Abrahams. Zur Ehre Gottes darf kein Mensch geopfert werden, sei es ein Kind auf dem Altare, oder ein Ketzer auf dem Scheiterhaufen. Das fortgeschrittene, gebildete Heidenthum, wie es besonders in Hellas,

in Athen seinen Höhepunkt erreichte, wußte sich seiner Götter-Welt günstiger, geneigter zu stimmen. Heiter und lebenslustig, wie der Hellene war, hat er auch der Götzen plumpe, widrige Gestalt in hübsche, holde Wesen verwandelt, die, mit jugendlicher Frische, Lebensfülle und Anmuth ausgestattet, sogar der Sünde, dem Laster nicht abhold sein mochten. Im Ebenbilde des Menschen hatte die Phantasie diese Götter geschaffen, mit allen Reizen körperlicher Schönheit, mit den hervorragendsten Eigenschaften des griechischen Volkscharakters versehen, geschmückt, jedoch wahrhaft anbeten konnte man sie nicht. Die griechischen Götter waren hold, aber nicht erhaben, heiter, nicht heilig, nnd eine Verehrungsform, wie sie in gewissen Umzügen und Culten sich kund gab, müßte schon unser Gefühl für Anstand verletzen, und als unzüchtig zurückgewiesen werden. Das barbarische Heidenthum hat die Begriffe vom Grausigen und Erhabenen, das griechische Heidenthum die Begriffe vom Schönen und Erhabenen mit einander verwechselt. Wer die Gottheit nur fürchtet und scheut, der darf ihr nicht nahen, und wer mit ihr scherzet und spielt, der kann sie nicht verehren. Nur der reine Gottesbegriff, wie ihn das Judenthum erfaßt, die lautere Vorstellung von der Einheit, Erhabenheit und Heiligkeit Gottes und das hohe Bewußtsein, in seinem Ebenbilde geschaffen zu sein, und demgemäß nach einem heiligen Lebenswandel, nach höherer Gesittung streben zu müssen, konnte den Menschen der Gottheit näher bringen, ihn zur tiefen, würdevollen Andacht stimmen und Gebete schaffen, wie wir sie aus der biblischen Zeit besonders in den Psalmen wiederfinden, und aus der talmudischen Zeit namentlich in der schlechthin תפלה „das Gebet" genannten שמנה עשרה: Gebete, die uns noch heute mächtig ergreifen, erbauen und läutern, und wohl nie verfehlen werden, eine solche Wirkung auf uns auszuüben.

Von welchem gehobenen Gefühle war wohl der Sänger be-

seelt, als er bei der Betrachtung eines gestirnten Himmels in die Worte ausbrach: Wenn ich Deinen Himmel schaue, Dein Händewerk, Mond und Sterne, die Du festgestellt", wenn ich Deine schöpferische Gotteskraft in der Schöpfung anstaune, wie Du die unermeßlichen Lichtkörper in ihre Bahnen lenkst, und die unzähligen Welten mit Deinem Odem belebst, und von den unzähligen Gebilden und Wesen auf denselben jedes Einzelne so bewunderungswürdig gebaut und gestaltet, so fürsorglich erhältst und pflegst, „Was ist da der Mensch, daß Du sein gedenkst, der Erdensohn, daß Du auf ihn achtest" und dennoch ist es nicht der Mensch gerade, dem Du es gegönnt hast, in diese Betrachtung der Schöpfung sich zu versenken, um Deine Größe, seine Nichtigkeit zu erkennen, ist er es nicht, der die Welt in seinem Geiste auffängt, vereint und wiederspiegelt, und den Du, Allvater, mit Vernunft begabt hast, daß er Dich in Deinen Werken, das Unsichtbare im Sichtbaren, das Unendliche im Endlichen, das Ewige im Vergänglichen, den Einen in dem Mannigfachen schaue, und daß er kraft seines Geistes, eines so schwachen Abglanzes Deines unendlichen Wesens, die ihn umgebende Natur sich unterwerfe, und zum Herrn über das Erdenrund werde, und begeistert ruft wieder der Sänger aus „Du lässest ihn um ein Geringes einem göttlichen Wesen nachstehen, und mit Ehre und Glanz krönest Du ihn". Kann wohl ein solcher Psalm, ein solches Gebet, das den Menschen so demüthig stimmt, und doch wieder so innig beseelt, dem Herzen dessen entströmen, dessen Anschauung von der Erhabenheit Gottes getrübt, dessen Vorstellung von der Hoheit des Menschen niedrig ist, der Gott zum Menschen herabwürdigt, anstatt den Menschen zu Gott zu erheben? Wer hat den Begriff der von Gottes- und Selbstbewußtsein begleiteten, beglückenden Demuth richtig erfaßt, wenn nicht das jüdische Volk, das die מדה „die Demuth" als eine hohe Tugend hinstellt, und in ihr keine Schwäche,

keine Erniedrigung erblickt? Hat nicht selbst das deutsche Wort „Demuth" diese seine Bedeutung der biblichen Anschauungsweise zu verdanken? Welche Nation hat ferner eine Hymne gleich dem 104. Psalm aufzuweisen, der in den einfachsten Worten die erhebendste Schilderung der von Gotteshauch durchwehten Natur entwirft? Von welcher Wärme des Gemüthes, von welcher Tiefe der religiösen Empfindung war wohl der Sänger durchdrungen, als er im 42. und 43. Psalm seine Sehnsucht zu Gott und seinem Heiligthum zu beschwichtigen suchte, deren dreimaliger Refrain lautet: Was bist Du gebeugt, meine Seele, und stürmisch in mir, blicke hinauf zu Gott, denn noch werde ich ihm ein Danklied anstimmen. Er ist mein Heil, Er ist mein Gott". Mögen einzelne Psalmen in sprachlicher, geschichtlicher Beziehung individuell gehalten sein, die Gedanken und Gefühle, die dieselben durchziehen, sind allgemein religiös und erheben uns noch heute nach Jahrtausenden. Es giebt ewige Ideen, stets beseligende heilige Gefühle, und das Volk, das dieselben klar und lauter erfaßt und Träger derselben geworden, bleibt unvergänglich, unverwüstlich, wie sie selbst. Psalmen bilden daher noch jetzt einen bedeutenden Bestandtheil des synagogalen Gottesdienstes, indem sie die Tefilla einzuleiten und zu schließen pflegen, und dürften die Psalmen zum eigentlichen Gebet sich etwa verhalten, wie Poesie zur Prosa, wenn ein Gebet überhaupt zur Prosa gehören kann, oder wie die Begeisterung zur Andacht. Die Psalmen ragen bis in die frühesten Tage hinauf, und bildeten, von den Leviten unter Begleitung von Instrumentalmusik in Chören gesungen, einen nicht unwesentlichen Bestandtheil des Opferrituals; die anwesende Gemeinde betheiligte sich in so fern daran, als sie bei jedem Absatze, jeder Pause, wobei der Trompetenschall ertönte, auf die Kniee fiel. Bestimmte, vorgeschriebene, alltäglich von der Gesammtheit und für dieselbe zu verrichtende Gebete

gab es aber in den ältern Zeiten nicht, so wir etwa von den kurzen vorschriftsmäßigen Gebeten beim jährlichen Darbringen der Erstlingsfrüchte und beim Entrichten der Zehnten in jedem dritten Jahre absehen, und scheinen die Gebete, durch besondere Umstände veranlaßt, dem jedesmaligen Bedürfnisse der Einzelnen, oder der Gesammtheit entsprochen zu haben. Die Pforten des Tempels waren für einen Jeden, der sein Herz vor Gott ausschütten, wollte, um im Gebete Trost und Linderung, bei Gott Heil und Hilfe zu suchen, zu jeder Tageszeit geöffnet, und es betete ein Jeder ohne Gebetbuch nach den Eingebungen des eigenen Herzens. Die Annahme, daß die erste Gebetordnung, der erste Siddur, von dem wir Kunde haben, aus der Mitte des 9. Jahrhunderts von Mar Kohen Zedek den Abimaï Gaon in Sura stamme, dürfte sehr fraglich sein, indem diese Annahme, wie Jemand bereits bemerkte, auf einer unrichtigen Lesart, auf einer Verwechselung des von Bescheiden der Gaonim öfter gebrauchten Ausdruckes שדר „er sandte" mit dem ähnlich lautenden סידר „er ordnete" zu beruhen scheint; das Sendschreiben des Gaon hat sich übrigens noch erhalten [1]). Schriftliche Aufzeichnungen von Gebeten waren jedenfalls noch in der talmudischen Zeit unbeliebt. In der älteren Zeit sollte das Gebet die religiöse Stimmung äußern, nicht aber erst anregen; denn wie der Gedanke bei dem Einen das Wort erzeugt, das, mitgetheilt und vernommen, in dem Anderen wieder den Gedanken hervorruft, so erzeugt auch bei dem Einen die religiöse Empfindung das Gebet, das in dem Anderen wieder die religiöse Empfindung wecken soll. In der älteren Zeit also erzeugte die Stimmung das Gebet, was das Gemüth bewegte, sollte den Lippen entströmen, was im Innern sich regte, zum Ausdruck gelangen, so wie es ein Jeder vermochte, in jeder Sprache und Redewendung. Bei der Einweihung des ersten Tempels zu Jerusalem sehte

[1]) S. Grosz, Jhrg. 18 dieser Mschr. S. 449 Anm. 7.

der König Salomo zu Gott, daß er auch die Gebete der Fremden, Nichtisraeliten in diesem Tempel erhören möge, und für den verheißenen Aufbau des zweiten Tempels verkündete der Prophet, daß sein Haus ein Bethaus für alle Nationen genannt werden solle. Hier wird der Tempel geradezu בית תפלה „Bethaus" genannt, mit welchen Worten Ein Mal im Talmud auch die Synagoge bezeichnet wird, entsprechend der zuweilen bei Juden gebräuchlichen griechischen Benennung προσευχή. Der heilige Tempel zu Jerusalem, wohin ganz Israel zur Festeszeit drei Mal im Jahre wallen sollte, mußte freilich als die geeignetste Erbauungs- und Betstätte angesehen werden, aber das Bedürfniß zu beten war doch auch außerhalb Jerusalems fühlbar. Opfercultstätten außerhalb Jerusalems zu errichten, war jedoch verpönt, vom Gesetze streng untersagt, und so sah man sich veranlaßt, ohne Opfercult die Andacht zu verrichten. Dazu kam, daß nach der Zerstörung des ersten Tempels, als Israel in die Verbannung zog, der Opferdienst für geraume Zeit ganz aufhören mußte, Israel aber gerade damals, durch Leiden geläutert, um so gottinniger und religiöser geworden, und um so mächtiger den Drang verspürte, im Gebete sich aufzurichten. Es dürfte demnach, obwohl kein sicheres historisches Zeugniß dafür angezogen werden kann, nicht unwahrscheinlich sein, daß bereits während des babylonischen Exils hier und da Versammlungsstätten zu gemeinsamer Andacht und öffentlicher Belehrung, durch Vorlesungen aus der Tora und Weissagungen errichtet wurden, und scheinen auch einige Stellen in der Bibel darauf hinzuweisen. Jedenfalls kann sicher behauptet werden, daß während des Bestehens des zweiten Tempels in den Städten Palästinas, wie wohl auch in außerpalästinensischen größeren jüdischen Gemeinden Versammlungs-Gemeindehäuser, Synagogen, bestanden, die zwar zu öffentlichen gemeinnützigen Zusammenkünften überhaupt be-

nützt wurden, insbesondere aber dem Zwecke dienten, daß in ihnen an Sabbaten, Festtagen und auch an jedem zweiten und fünften Tage der Woche, an welchen Tagen die Landleute nach den Städten zu kommen pflegten, Vorlesungen aus der Tora, öfter auch aus den Propheten mit den sich daran anschließenden Erläuterungen — dem Ursprung für unsere heutigen Predigten —, gehalten wurden, und ein gemeinschaftlicher Gottesdienst stattfand. Die Einrichtung der Synagoge und des Gottesdienstes scheint sehr einfach gewesen zu sein, und war es dabei am allerwenigsten darauf abgesehen, die Sinne gefangen zu nehmen. Wo der Geist sich bilden, das Herz sich erwärmen soll, darf das Auge nicht geblendet, das Ohr nicht betäubt werden. Es dürfte jedoch erst allmälig dahin gekommen sein, daß überall und alltäglich in diesen Synagogen am Morgen und vor Abend ein Gottesdienst veranstaltet wurde, und zwar um die Zeit, in welcher im Tempel das tägliche Opfer dargebracht wurde, so daß die Synagoge in einem gewissen Sinne den Tempel, das Gebet das Opfer vorstellen sollte, und darum auch an Sabbaten und Festtagen, wo im Tempel noch ein besonderes Festopfer dargebracht wurde, in den Synagogen ein besonderer Festgottesdienst, מוסף, hinzukam. Die Mischna berichtet, daß nach einer alten Institution, wie die Priester und Leviten in 24 Classen, von denen eine jede in jeder Woche abwechselnd den Tempeldienst verrichtete, so auch Palästina in 24 Kreise getheilt war, von denen ebenfalls ein jeder in jeder Woche abwechselnd beim Opferdienst im Tempel sich vertreten ließ, damit das für Israel dargebrachte Opfer in der Gegenwart der Vertretung desselben, der מעמד „des Beistandes", vollzogen würde. In der Woche, in der die Vertreter eines Kreises dem Opferdienst in Jerusalem anwohnten, versammelten sich die Bewohner des vertretenen Bezirkes in den Synagogen der Kreisstadt, um aus der Tora zu lesen und einen Gottesdienst abzuhalten. Anfangs dürfte

wohl nur während einer bestimmten Woche ein täglicher Gottesdienst in der Synagoge des Bezirkes, der gerade in Jerusalem durch Delegirte vertreten war, nach dem Vorbilde des Gottesdienstes im Tempel stattgefunden haben, indeß erst später, nach dem man sich in dieser Weise an einen täglichen synagogalen Gottesdienst gewöhnt hatte, allmälig in den Synagogen aller Bezirke Woche für Woche ein täglicher Gottesdienst veranstaltet wurde. Die משמרים, die Vertreter eines Kreises zu Jerusalem, wie wohl auch die Mitglieder des vertretenen Kreises in der Heimath, pflegten in der Woche, in der die Reihe an sie kam, täglich von Montag bis Donnerstag zu fasten, und verrichteten dann, wie es auch sonst am Versöhnungstage und anderen Fasttagen üblich war, beim Untergang der Sonne noch ein besonderes Schluß- oder Abendgebet, תפלה נעילה. Nach einer wohl zu beachtenden Relation sollen sie ebenfalls, wie an anderen Fasttagen, auch gegen Mittag einen besonderen Gottesdienst veranstaltet haben. In der Bibel lesen wir, daß Daniel drei Mal des Tages, mit dem Antlitz gen Jerusalem gewendet, gebetet habe, und im 55. Psalm heißt es: „Abends, Morgens und Mittags bete und flehe ich, und er hört auf meine Stimme". Hieraus sollte man entnehmen, daß in einer früheren Zeit Einzelne drei Mal des Tages, Morgens, Mittags und Abends gebetet hätten, ohne sich streng an den Opferritus gehalten zu haben, der nur zwei Mal des Tages stattfand. Von späterer Zeit wissen wir, daß Viele neben dem Minchagebet noch ein besonderes Abendgebet sprachen, wozu ebenfalls der Tempeldienst keine genügende Analogie bot; denn das Minchagebet entsprach dem Minchaopfer, das eigentlich ein Abendopfer vorstellen sollte, später aber gewöhnlich gegen drei Uhr Nachmittags, zuweilen jedoch erst vor Abend, und zuweilen schon kurz nach Mittag verrichtet wurde. Hiernach wären wir, vielleicht, zur Annahme berechtigt, daß für die Bestimmung der Zeit und der

Zahl der täglichen Gebete zwei Rücksichten obwalteten, einerseits die Rücksicht auf den Wechsel der Tageszeiten, und andererseits die Rücksicht auf den Opfercultus. In früherer Zeit haben Einzelne privatim mit Berücksichtigung der verschiedenen Tageszeiten Morgens, Mittags und Abends gebetet; später hingegen fand der öffentliche Synagogen-Gottesdienst im Hinblick auf das Vorbild im Tempel nur zwei Mal des Tages, Morgens und Nachmittags um die Minchazeit, statt. Viele Rabbinen nun noch immer dem Wechsel der Tageszeiten Rechnung tragen; indem sie aber im Minchagebet, dessen Zeit dehnbar ist, das Mittagsgebet erblicken wollten, wie es in der Tosefta ausdrücklich bemerkt wird, so sprachen sie außerdem noch ein besonderes Abendgebet, תפלה מעריב. Dieses Abendgebet, das jetzt allgemein üblich ist, galt Mehreren nur als ein freiwilliges רשות. — Freilich darf unter diesem Abendgebet nicht auch das Schema-Gebet, die קריאת שמע, inbegriffen werden —, und wird es noch heute nicht öffentlich vom Vorbeter vorgetragen, sondern von den Mitgliedern der Gemeinde privatim verrichtet. Am Vorabend des Sabbat jedoch wird, um die Heiligkeit des Sabbat öffentlich zu verkünden, das Abendgebet vom Vorbeter gesprochen, aber nur kurz, in Einen Segensspruch zusammengefaßt, so daß wir darin mehr den קדוש, als die תפלה zu erblicken haben, und wurde es auch einst nach einer zuverlässigen Quelle nur in den Gemeinden Babyloniens gesprochen, wo es keinen Wein zu קדוש zu geben pflegte. An Fasttagen hingegen wurde öffentlich neben dem Morgen- und Minchagebet noch ein Mittags- und ein Schlußgebet נעילה, wie es noch bei uns am Versöhnungstage gebräuchlich ist, veranstaltet, so daß die Rücksicht auf den Wechsel der Tageszeiten und den Tempelritus in gleicher Weise beachtet wurde. Obwohl hiernach das Mincha-Neila- und Maarivgebet ihre gemeinsame Begründung in der beim Niedergange der Sonne zu verrichtenden Andacht finden, und dem Ursprunge

nach gleichsam ein drei Mal gesprochenes Abendgebet wären, so muß dennoch hierbei, wie überall, nicht sowohl der Ursprung, als der Gang der religiös-historischen Entwicklung in Betracht gezogen und gewürdigt werden.

Zu einem beständigen, regelmäßigen, öffentlichen Gottesdienst gehören aber auch feststehende, fixirte Gebete, die, dem Charakter der Oeffentlichkeit gemäß, allgemein gehalten sein müssen, die Bedürfnisse der Gesammtheit ins Auge fassen, und das Gefühl für die nationalen Güter, die confessionelle Zusammengehörigkeit wecken und stärken. Der gemeinsame synagogale Gottesdienst, in der hebräischen Sprache gehalten, wurde ja auch der Mittelpunkt des jüdisch-religiösen Lebens, wodurch ganz Israel, so zerstreut es auch nach allen Weltgegenden gewesen sein mag, geeint und zusammengehalten, an seine hohe Abkunft, an seine nach Jahrtausenden zählende Vergangenheit und an seine weltgeschichtliche Sendung erinnert wurde. Allerdings verbinden wir mit dem Ausdruck „Synagoge", keineswegs die Vorstellung vom Inbegriff des Judenthums in einem Sinne, wie das Wort „Kirche" gebraucht wird, indem die jüdische Religion das ganze Dasein umfaßt, das Leben in der Gesellschaft und in der Familie nicht minder, als im Gotteshaus. Das jüdische Gebet hat sich daher die Aufgabe gestellt, im Anschluß an das „Höre Israel", das Bekenntniß von der Einheit Gottes und der Verpflichtung, ihn mit voller Hingebung zu lieben, die Grundlehren der jüdischen Religion zum Bewußtsein zu bringen, den Israeliten in seinem Glauben und Gottvertrauen zu befestigen, und ihn zu einem frommen, sittlichen Lebenswandel anzuleiten. Eigene, individuelle Wünsche zum Ausdruck zu bringen, war dem Belieben jedes Einzelnen anheimgegeben, und man pflegte dieselben in einem an das Hauptgebet sich anschließenden zum „Flehen" niederzulegen, oder auch in eine geeignete Stelle des Hauptgebetes einzuschalten. Das Hauptgebet wurde Anfangs wohl nur vom

שליח צבור „dem Gesandten, dem Vertreter der Gemeinde", dem Vorbeter für die ganze Versammlung gesprochen, die beim Schlusse einer jeden Benediction in den Synagogen mit „Amen" einfiel, im Tempel aber, wo man sich vielleicht zu einer Zeit beim Gebet der Aussprache des Gottesnamens, des Tetragrammaton bediente, in Rücksicht auf diese Aussprache mit den Worten: „Gepriesen sei der Name der Herrlichkeit seiner Majestät für und für". Mit diesen Worten fiel auch die Gemeinde am Versöhnungstage ein, als der Hohepriester diesen Gottesnamen, das Tetragrammaton, aussprach, und zu einer Zeit bildete sie wohl auch das Responsorium der Gemeinde auf den vom Vorbeter gesprochenen Vers: Höre Israel . . .; denn dieser Abschnitt wurde wohl einst, wie es aus einer alten Quelle hervorzugehen scheint, versweise abwechselnd vom Vorbeter und der Gemeinde rezitirt, und liegt der Ausdrucksweise פרס על שמע (סמך!) „theilen Schema" diese Rezitationsart zu Grunde.

Das Gebet für den Sabbat, die Fest- und Fasttage mußte sich freilich nach der jedesmaligen Bedeutung des Tages vom Gebete für die Werktage unterscheiden, da Ton und Inhalt der für die gewöhnlichen Tage geeigneten Gebete für die höhere, weihevollere Sabbat- und Feststimmung unangemessen, für die der Buße gewidmeten Fasttage unzureichend erschienen, und so wurden für die gewöhnlichen Tage 18 Benedictionen angeordnet, die darum auch שמנה עשרה „achtzehn" genannt wurden; für Sabbat und Festtage 7, zum Theil 9, für die Fastentage 24, indem zu den täglichen 18, noch 6 hinzutraten. Die drei ersten einleitenden und die drei letzten abschließenden Segenssprüche wurden immer beibehalten. Für gewisse Fälle wurden die in der Mitte sich befindenden 12 Benedictionen des täglichen Gebetes in Einen Segensspruch zusammengefaßt, in das kurze anmutende Gebet רבינו, und zuweilen wurden noch kürzere Gebete gesprochen, von denen folgendes, das zum Theil an das neutestamentliche,

vielleicht urſprünglich jüdiſche Gebet „Vaterunſer“ erinnert, angeführt werden mag. Es lautet etwa ſo: Du erweiſeſt Dein Wohlwollen im Himmel droben, ſo gewähre Zufriedenheit den Dich Ehrfürchtenden hienieden, und was Du für gut hältſt, geſchehe“. Daß der chriſtliche Gottesdienſt urſprünglich dem ſynagogalen entlehnt und nachgebildet wurde, und der Urſprung für die Synagoge ſomit zugleich der Urſprung für die Kirche iſt, darf als bekannt, und im Gange der Geſchichte begründet vorausgeſetzt werden.

(Schluß folgt).

Recenſion. [1])

Der babyloniſche Talmud in ſeinen haggadiſchen Beſtandtheilen wortgetreu überſetzt und durch Noten erläutert von Lic. Dr. Aug. Wünſche. Erſter Halbband (enthaltend die Tractate Berachoth bis Megilla). Leipzig. Otto Schulze 1886 (XVI und 552 Seiten gr. 8°).

Der Eindruck, den die verſchiedenen bisher nachgewieſenen Fehler in Wünſche's Ueberſetzung machen müſſen, iſt die ſich aufdrängende Wahrnehmung, daß der Verfaſſer keine genügende Vertrautheit mit den Eigenthümlichkeiten des von ihm zu überſetzen unternommenen Textes hat und durch den Mangel an Geübtheit auch dort ſtrauchelt, wo ein Blick in den ſonſt ſo

[1]) Von den im erſten Theile dieſer Recenſion ſtehen gebliebenen Druckfehlern ſeien hier die bedeutenderen berichtigt. S. 82, Z. 11 von unt. l. verſehen und ſt. verſehen, ſo. Jb., Z. 3 v. u. l. Erwägung ſt. Ergänzung. Galt ſt. Geht. S. 85, Z. 6 v. u. l. da ſt. des; ib. Z. 4 v. u. nun ſt. man; ib. letzte Z. Nummer Joma 53 ſt. Toma No. 53. S. 86, Z. 3 l. Ueberſetzung ſt. Ueberſetzungen; ib. Z. 16 l. deſſelben Tractates ſt. derſelben Tractate; ib. Z. 7 v. u. l. כשהיה ſt. כשורה. S. 88, Z. 16 l. כגון הספידא דקאי בי רב חסדא; ib., Z. 18 l. Verſehen ſt. Vorſehen. S. 89, Z. 3 v. u. l. das ſ. dies. S. 90, Z. 2 l. Waiſe ſt. Weiſe; ib., Z. 5 l. Peribа ſt. Peſida; ib., Z. 13 l. v. u. ſt. v. o.; ib., Z 18 l. גור רבי שלא ישנו לתלמידים בשוק; ib. Z. 6 v. u. l. ihn ſt. ihr; ib. Z. 5 v. u. l. er ſt. es; ib. vorl. Z. l. der ſt. dem. S. 91, Z. 2 l. מילתא ſt. מילנא; ib., Z. 4 l. die ſt. der; ib. Z. 6 l. den ſt. der; ib. Z. 11 l. da warf ſt. darauf; ib. Z. 12 l. U. ſt. R.; ib. ibl. l. Joſua ſt. Joma; ib. Z. 12 v. u. l. 446 ſt. 496; ib. Z. 11 v. u. l. אי אתיב ſt. איה יתב; ib., Z. 8 v. u. l. Verwirrung ſt. Verirrung. S. 92, Z. 6 l. Jbi ſt. Jb.; ib. Z. 7 l. Jbi ſt. Jbr; ib. Z. 15 l. Fluch ſt. Segen; ib. Z. 5 v. u. l. Abaje ſt. Abuja; ib. ib. l. Huzal ſt. Hezal; ib. Z. 4 v. u. l. ſitzt ſt. ſieht.

fleißig und mit Erfolg zu Rathe gezogenen Commentar Raſchi's, des Unentbehrlichen ihn davor bewahrt hätte. Der gekennzeichnete geringe Grad von Vertrautheit und Geübtheit zeigt ſich ſehr häufig noch in der Ueberſetzung von Ausdrücken, die der Terminologie des Talmuds angehören und für die Darſtellungsweiſe deſſelben beſonders charakteriſtiſch ſind. Einen durch das ganze Buch ſich hinziehenden Fehler, nämlich die Ueberſetzung von אמר מר (der bekannten Einführungsformel) mit „Mär hat geſagt" hat W. ſelbſt in der kurzen Druckfehlerliſte (S. 552) berichtigt. S. 19, Z. 11 v. u. überſetzt er dieſe Formel ſo: „Darauf ſagte der Herr (d. i. Moſe)", indem er ſie in den Context der Agada von den drei Bitten Moſes (Berach. 7 a) hinein zieht. — Die Formel: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו überſetzt W. S. 50, N. 108 (zu Berach. 32 a, vgl. S. 351, Z. 13): Wenn der Vers nicht geſchrieben wäre, es wäre unmöglich ihn zu ſagen." Aber das Suffix in לאומרו bezieht ſich nicht auf den Vers, ſondern auf die in ihm enthaltene Kühnheit (alſo: es zu ſagen). — S. 69, Z. 11. „Daher geht die Rede עמי הארץ. — S. 78, Z. 8 (zu Berach. 56 b) erſcheint in dem Satze שאין בה כשר שאינו בקדרה das letzte Wort von dem Satze abgetrennt und als Einführungsformel des folgenden Bibelſatzes aufgefaßt: „denn wir haben die Lehre Micha 3, 3: Und ſie zerbrechen . . . — S. 82, Z. 17 f.: „Rab Uka und andere haben geſagt: In einer Miſchna iſt gelehrt worden" anſtatt: Rab U. ſagte, nach Anderen iſt es in einer Baraitha gelehrt worden (Berach 57 a: אמר רב עוקבא אמרי לה בברייתא שנו). — S. 90, Z. 18 f. „In einer Miſchna iſt gelehrt worden" — ebd. — S. 93, Z. 6 f., in der Ueberſetzung von Raba's hermeneutiſcher Norm (Berach. 60 b): „ſo muß es jedesmal . . . Bezug nehmen" (richtiger Seite 101, Z. 13 v. u. — Berach. 63 b: kann man . . . erklären). — S. 131, Z. 8: „Man richtete die Frage an ſie (die Rabbinen)" —

איבעיא להו. — S. 146, Z. 13 f. wird die erste Hälfte der bekannten Aeußerung Rab Kahana's (Sabbath 63 a) so übersetzt: „Bereits achtzehn Jahre habe ich mich mit der Mischna und mit der ganzen Gemara des Talmuds beschäftigt". — S. 174 Z. 10: „Rab Kahana trug diese Schrift von (wol Druckfehler für v o r) Rab vor = והוה פסי קסידרא קמיה דרב'. — S. 213, Z 9 v. u.: „Es will dir lehren, eine Vergleichung zwischen einem Mörder und einem verlobten Mädchen anzustellen." = (Pesach. 25 b) הרי זה בא ללמד ונמצא למד מקיש רוצח לנערה מאורסה. — S. 237, Z. 5: „Rab Saphra war unverheirathet und trug jenen Satz Rabba (l. Raba) vor, wobei Rab Saphra's Auge glänzte;" vielmehr trug ein Tanna den betreffenden Satz vor Raba und Rab Saphra vor (Pesachim 113 b. oben). — S. 240, Z. 16. v. u. (Rabbi Meir) soll gesagt haben = רבי מאיר אומר. — S. 249, Z 3 v. u. R. Awera trug zuweilen im Namen Rabs und d i e s e r zuweilen im Namen des R. Asche vor;" vielmehr trug Rab Awera selbst bald im Namen des einen, bald im Namen des andern Autor vor, und zwar schwankte seine Ueberlieferung — nach der richtigen Leseart — zwischen R. Ammi und R. Assi. — S. 270, Z. 13 v. u.: „so sind Himmel und Erde etwas Wirkliches" = שמים שמים ממש, ארץ ארץ ממש (Chagiga 12 a unten). — S. 292, Z. 3 f. wird die Frage Rabbina's an Rab Asche und des Letztern Einwand unrichtig geschieden (Moed Katon 5 a) so übersetzt: „Wie war es denn vor Ezechiel, wer erbringt dafür einen Beweis? Rab Chisda hat doch gesagt . . ." — S. 295, Z. 17 f.: „Sie wollten nicht, daß ich gesegnet sei, sie haben mich nicht gesegnet, sie haben mich gekränkt." Der Text lautet (Moed Katon 9 b oben): לא מבעיא (דברכוה) לא פרקן אבל אשרי אשרן. — S. 301, Z. 2: „Daraus geht hervor, daß er nicht gewillt war, ihn zu lösen;" der Text lautet (Moed Katon 17 a) שמע מינה לא מיבעי למשרא ליה. — Ib., Z. 8: „Warum that er (R. Samuel bar Nachmani);

so?" Anstatt: Warum blieb Jener im Banne. — S. 302, Z. 12: „Du hast mit deinen Lippen keinen Bund geschlossen" = לית לך בריתא כריתה לשפתים (Moed Katon 18 a). — S. 321, Z. 5 v. u.: „daß die Schrift nicht damit übereinstimme." Text: ראם כן קשו קראי אהדדי (Rosch Haschana 3 b). — S. 335, Z. 14 v. u.: „Denn so heißt" = (R. H. 25 b oben) דאמר. — S. 338, Z. 14 v. u.: „was sich aus der Gemara beweisen läßt", Uebersetzung von מגמרא d. i. „aus der Tradition" (R. H. 31 a unten) welcher Ausdruck z. B. S. 292, Z. 10 richtig übersetzt ist. — S. 341, Z. 15: „Nach der Ansicht des Resch Lakisch ist gelehrt worden." Text: תניא כותיה דריש לקיש (Joma 4 a). — S. 346, Z. 2: „Es hatte sich ein Mann unter sie eingeschlichen;" das soll die Uebersetzung von שרי גברא ביניידו (Joma 9 b unt.) sein! — S. 347, Z. 12: „Wer den Sinn dieser Schriftstelle nicht kennt, frage bei Rabbi an." Uebersetzung von: (Joma 10 a) מאן דלא ידע פירושי קראי מיתיב ליתבינא לרבי, d. i. Wer nicht die Erklärungen der Bibelstellen kennt, der will Rabbi widerlegen! — S. 359, Z. 2: Es ist doch zum Aufschreiben gegeben;" Text: ניתנה לכתוב קאמרינן (Joma 29 a). — S. 367, Z. 16: „Gut ist nur der Fromme." Das ist die Wiedergabe von חסידיו טובא משמע, Joma 38 b Mitte, dem Einwande auf die Deutung חָסִיד, I. Sam. 2, 9: der Ausdruck חסיד bedeutet doch mehrere (nicht einen Frommen, wie jene Deutung will). — S. 389, A. 1: „Dieser Fall macht eine Ausnahme." Ueb. von אפילו תימא רבי אבא שאני (Joma 87 a). — S. 398, Z. 20: „Hierzu zählt Abaje, oder, wie manche sagen, Rab Chasda auch das Gebäude des Herodes." Text (Sukka 51 b): וה בנין והורדוס . . . . . מאי דיא אמר אביי. — S. 402, Z. 3: „Da sprach Abaje: Wenn mein Feind mit dem Weibe sich vereinigt hätte." Der Text (Sukka 52 a unten) אמר אביי אי מאן דסני לי ושמי bedeutet vielmehr nach dem bekannten Euphemismus: „Abaje sagte: „Wenn ich es gewesen wäre." — S. 463,

Z. 9: „Wir dagegen unterscheiden bei Ukzin dreizehn Widerlegungen;“ Text: מתניתא בשיקין חליסר (Taanith 24 b oben), d. i. „wir lehren über den Traktat Ukzin in dreizehn Vorträgen (oder nach Raschi in dreizehn Lehrhäusern). — S. 479, N. 159 Anf.: „Wir haben eine andere Lehre“ = תניא אידך. —

Schon die bisher nachgewiesenen Sinnesentstellungen zeigen zuweilen auch eine bedenkliche Unsicherheit in der Erkenntniß der grammatischen Formen. Einige andere Beispiele dieser Unsicherheit sollen hier besonders zusammengestellt werden. S. 43, Z. 13 v. u.: „so wollen wir den Levi hinaufführen“, Ueb. von מעילנא ליה (Berach. 18 b unt.) d. i. „sie mögen den Levi hereinbringen! — S. 236, Z. 7 von unt.: „Bemühe dich nicht so sehr mit der Ueberlieferung, weil die Sache nicht gestützt wird.“ Diese unrichtige Wiedergabe der Worte Rab's an seinen Sohn (Pesachim 113 a) beruht zunächst auf dem Verkennen der Verbalform טרח, welche 1. Pers. Sing. Perf. ist. — S. 254, Z. 14 v. u.: „Wir wollen sehen, wenn man einem Kinde Brot giebt und jedes Einzelne nimmt es nicht so genau“ (Beza 21 a), wobei הוא כל הוא, obwohl Femininum, als Subject zu שקיל und auf die Kinder bezogen wird, während der Ausdruck Subject zum folgenden הוא ist: „jedes einzelne (der gebackenen Brote) kann als für ein Kind bestimmt betrachtet werden.“ — S. 305, Z. 4 v. u.: „Er meinte“ = סבור, d. i. sie meinten. — S. 306, Z. 9: „Mögen ausfallen“ = יפלו (Moed Kat. 25 b oben: „es fielen aus“). — S. 306, Z. 2 v. u. „Rab Asche fragte den Bar Kipok: Was hast du an jenem Tage gesagt. Er antwortete: Ich sprach: Wenn in Cederbäume . . . .“ Anstatt: . . . . Was wirst du sagen (תימא) an jenem Tage (meinem Beerdigungstage)? Er antwortete: Ich will sagen . . . (Moed Kat. 25 b). — S. 310, l. 8: „Rab Papa fragte den Abaje: Es heißt, daß man auch wegen

böser Nachrichten die Kleider zerreißt;" diese unverständliche Uebersetzung entstand durch die Verkennung daß אמר Imperativ ist, also „Sage (nimm an), daß das Zerreißen der Kleider (in Jer. 36, 24) wegen der gehörten Unheilsverkündigungen stattfand." — S. 323, Z. 2: „so wird ihr Gott mit Feuer über sie kommen", Uebers. von בנורא אקליה (R. H. 4 a), d. i. ich werde es (das theilweise aus Holz gebaute Heiligthum) mit Feuer verbrennen. — S. 351, Z. 8: „ich kann . . . beschlafen", Ueb. von איבעול (Joma 19 b unt.), welches Wort demnach als 1. Pers. Sing. Fut. Peal aufgefaßt ist, während es 3. Pers. Plur. Perf. des Ithpeel ist, also s. v. a. hebr. נִבְעֲלָ. (Allerdings bringt Levy diese Form nicht, wohl aber der verewigte Lattes in seinen werthvollen Nachträgen zu L.'s Wörterbuch: Saggio di Giunte e correzioni al Lessico Talmudico, Turin 1879, p. 76. — S. 355, Z. 14: „Rab Nachmani zeigte ihm sich", statt „man zeigte dem R. N." (אחזיאו ליה לר"נ, Joma 22 b). — S. 399, Z. 14 v. u.: „Ich habe einen Vers gefunden", anstatt: sie haben . . . gefunden (אשכחן, Sukka 51 b unt.). — S. 466, Z. 3 v. u.: „. . . daß er (Gott) wohl giebt, aber nicht nimmt"; im Text (Taanith 25 a) רמיזי יהבי מישקל לא שקלי stehen die Verba in der Mehrzahl, also: daß man (vom Himmel) wohl giebt. . . . . — S. 502, Z. 17: „Dort an dieser Stelle brüstete er sich nur, denn so brüstet man sich;" Uebersetzung von: התם אשתבוחי בגופיה הוא דקא משתבח בנפשיה (Megilla 11 b), wo also אשתבוחי, der das Verbum finitum verstärkende Infinitiv als Perfectum aufgefaßt und der eine Satz in zwei aufgelöst ist.

Andere Fehler der vorliegenden Uebersetzung können wir am besten unter der Bezeichnung als Verstöße gegen die Syntax zusammenfassen. S. 59, A. 136 Ende: „Nach R. Jochanan aber verpflichtet schon ein bestimmter Hof;" es ist also im Satze אבל חצר קובעת (Berach. 35 b) das letzte Wort nicht als Prädicat, sondern als Apposition aufgefaßt. — S. 62

unten: Gepriesen (sei der Ewige), daß Jannai und seine Genossen vom dem Seinigen gegessen haben; Ueberf. von ברוך שאכל ינאי וחבריו משלו, mit Verkennung der Bedeutung des Relativpronomens vor אכל, welches zu משלו gehört. — S. 104, Z. 8 v. u.: „R. Jehuda begann, das Haupt der Sprecher an allen Orten, wo es der Ehre des Gesetzes gilt." Text (Berach. 63 b): פתח ר׳יהודה ראש הדוברים בכל מקום בכבוד התורה; die letzten zwei Worte sind also nicht zu פתח gezogen, sondern unrichtig als abgekürzter Relativsatz zu בכל מקום. — S. 138, Z. 14 v. u.: „. . . so würde die Magd der Schwester meiner Mutter die Nebenfrau meiner Mutter sein;" anstatt: sollte . . . sein (Sabb. 55 b). — S. 144, Z. 16 v. u.: „gaben sie wieder zurück" (החזירן לו Sabb. 56 b), anstatt: gab er ihnen zurück. — S. 291, N. 8 Anf.: „einer war R. Jochanan b. Sakkai, und der andere war R. Jochanan." Vielmehr (Pesachim 3 b): Einer der beiden Schüler war R. J. b. S., nach der Ueberlieferung, daß der Meister, um den es sich handelt, Hillel war, oder aber es war R. Jochanan (der Amora), nach der Version, daß der Meister Rabbi (Jehuda I) war. — S. 252, N. 4 Anf.: „Rab Chachlischa hat im Namen der Brüderschaft der Rabbinen von Chosarl gelehrt." Text תני רב חגלאי משום חבורה דרבנן (Beza 15 b unten); es ist also das Appositionsverhältniß des Wortes חבורה verkannt und daraus eine Brüderschaft geworden, Rabbanai aus Chuzistan aber zu einer Menge von Rabbinen. — S. 284, Z. 8: „Rab Bibi bar Abaje befand sich beim Todesengel." Text (Chagiga 4 b unten): רב ביבי בר אביי הוה שכיח קמיה דסמאל; der Ueberseter hat nicht gesehen, daß רב ביבי בר אביי nomin. absolutus ist. — S. 305 unten: „Du Weiser! sobald man von der Bahre das Gesicht abgewendet hat, kann die Rahl wiederhergestellt werden." Text (Moed Katan 25 a unten): חכם כיון שהחזירו פניו מארון המטה שלו; auch hier ist חכם nicht als nom. abs.

erkannt und zu einem pathetischen aber sinnlosen Vocativ geworden. — S. 309, Z. 18 v. u. „Lebt Elija noch? Text אליהו חי הוא (M. K. 26 a), also „Elija lebte doch", oder „ist doch ein Lebender." — S. 315, Z. 13 v. u.: „Der Herr erschien mir im Traume". Text (Moed K. 28 a) לישנה ליה. — S. 388, N. 92 Anf.: „Weil er nicht in der Hölle sein kann und seine Schüler nicht im Paradiese sein können;" anstatt: „damit (מי) nicht er in der Hölle sei, während seine Schüler im P. sind." (Joma 87 a). — S. 488, Z. 12 v. u.: „Wenn es kein Targum gäbe, so könnten wir den Vers gar nicht verstehen." Text (Megilla 3 a:) אילולא תרגומא דרשי קרא לא הוה ידעינן מאי קאמר. In der Uebersetzung ist דרשי קרא von תרגומא abgetrennt. — Die Vergleichungsartikel כי ist S. 202, Z. 13 v. u. mit „denn" übersetzt. — S. 213, Z. 4 v. u. „Da kam Rabbin", anstatt „als R. kam" (כי אתא רבין, Pes. 25 a unt.). — S. 521, Z. 18: „Wenn sie vor einem Götzentempel vorbeiging", anstatt „als (כיון) sie an das Götzenhaus oder richtiger den die Bilder enthaltenden Saal im Königspalaste (לבית האלמים) gelangte (Megilla 15 b). —

Es braucht nicht hervorgehoben zu werden, daß die meisten der bisher angeführten Uebersetzungsfehler von verhängnißvoller Wirkung auf ihre Umgebung sein müssen, indem durch sie der Sinn des ganzen Absatzes, in dem sie vorkommen, gestört, modificirt, oft das Verständniß, ohne Zuhilfenahme des Textes, geradezu unmöglich gemacht wird. Es sei nunmehr auf eine Reihe anderer Fehler hingewiesen, welche auf der falschen Auffassung einzelner Wörter und Ausdrücke beruhen, zuweilen auch auf eine unrichtige Lesung des Textes zurückgehen, Fehler meist lexikalischer Natur, nicht minder kunstörend als die bisher nachgewiesenen, wenn auch den Sinn und Zusammenhang des Ganzen weniger alterirend. ברית, die bekannte Bezeichnung der im Frühling und Herbst stattfindenden

Lehrversammlungen, übersetzt W., S. 12, Z. 10, S. 14 N. 29 Anf. mit „Braut" und bemerkt an der ersteren Stelle dazu: „כלה, Braut steht im Sinne von שבת, weil der Sabbath öfters mit einer Braut verglichen wird." Noch sonderbarer klingt die Uebersetzung von ראש לבני כלה (Berach. 57 a) mit „Haupt der Kinder der Braut", S. 83, Z. 11 und 7 v. u. S. 298, Z. 5 begnügt sich W. das Wort mit „Kalla" wiederzugeben und giebt auch in der Note eine richtige Erklärung dazu. — בית הכסא bed. nach S. 25, Z. 3 „eig. Haus der Bedeckung." — S. 46, Z. 8 „bis er ein Band bei seinem Herzen sieht, Uebers. von עד דחזי שיראה אסר שנוי לבו (Ber. 28 b unt.) wo aber אסר die bekannte Münze bezeichnet (= assarius). — S. 66 N. 154 Anf.: „Zehn Dinge bringen den Menschen zu den Untern (d. i. unter die Erde)." Aber לידי תרתנית (Berach. 55 a) bed. die Unterleibsleiden. W. scheint das lateinische „ad inferos" vorgeschwebt zu haben. — S. 66 l. Z. und S. 67, Z 2 „die Würde eines Rabbi", als Uebers. von רבנות (Ber. ib.), welches Wort aber Herrschaft bedeutet; S. 228, Z. 8 v. u. übers. W. dasselbe Wort mit: Herrschsucht. — S. 126, Z. 12 v. u.: „um diesem zu Gebote zu stehen" = לשמת לוה (Schabbath 30 b). — S. 130, Z. 5 v. u. „Schmähsucht" = נבלות פה (Schabb. 33 a), anstatt „unfläthige Reden". — S. 133, Z. 4 v. u. „sein Schwiegervater" = רותניה, Sabb. 33 b unt. — S. 157, Z. 2 v. u.: „eine liebliche Rede" = אמירה נעימה (Schabb. 105 a); aber נעימה ist nicht Adjectivum zu אמירה, sondern Substantiv und bed. Melodie (s. Levy, III. 412 b). Ebenso fehlerhaft heißt es S. 365, Z. 7 „wenn er seine liebliche Stimme erhob", als Ueb. von נתן קולו בנעימה (Joma 38 b), während S. 547, Z. 8 das Wort richtig mit „Melodie" wiedergegeben ist. — S. 161 Z. 4: „Güter für Weiber" = נכסי דבי נשא (Schabb. 116 b ob.). — S. 183, Z. 14: „sechsfache Quelle" = שתין (Erubin 18 b). — S. 212, Z. 14 v. u.: „daß deine Kuh in Asche

(Glaub) weiden wird," wo ſtatt אמר geleſen iſt אמר; die richtige Ueberſ. der Stelle (Peſach. 8 b) konnte W. bei Levy I, 148 b finden. S. 215, Z. 2: „Ich bin nicht wie die Cohorten (eig. die Cohorten der Männer) ausgewandert." Text (Peſach. 49 a): אנשי [richtiger כדגלי] לא גליתי כדגלי, d. i. ich wanderte nicht ſo aus, wie die Leute auszuwandern pflegen. W. aber las כְּדַגְלֵי אֱנָשׁ und gebrauchte in ſeiner Ueb das bei Levy I, 376 b gefundene „Cohorte" für דֶּגֶל. — S. 230, Z. 12: „ein mörderiſches Reich;" W. ſcheint ſtatt מלכותא קטיעתא (Peſach. 87 b ein verſtümmeltes Reich)" geleſen zu haben: מלכותא קטילתא. — S. 237, Z. 14: „ſei wachſam auf dein Weib von der erſten Hochzeit", Text: רוי ודיר מאשך מדתנה ראשן (Peſach. 113 a). W. las freilich gegen alle Grammatik מֵרַתְנָה anſtatt מֵרַתְנָה. — 264, Z. 12: „Landesſitte" = אורח אוירא (Chagiga 5 b). — S. 279, Z. 7 v. u.: „welcher das Geſchäft (eig. das Nehmen und Geben) in den fünf Thorarollen verſteht", Text (Chag. 14 a): שיודע לישא ולתן בחמשה חי תורה. — S. 284, Z. 13: „Es iſt Acher", durch welche Ueberſetzung von אחר הוא (Chag. 15 a) — anſtatt: es iſt ein Anderer, — die Erzählung ihre Pointe einbüßt. — S. 286 Z. 11: „Es iſt ſonderbar, ſeinen Lehrer zu beſchimpfen", Text (Chag. 15 b): גבורתא למיקלא רביה. W. hat למיקלא „zu verbrennen" mit קלל in Verbindung gebracht. — S. 305, Z. 10 v. u.: „und wollte den Sarg emporrichten." Text (Moed Kat. 25 a unt.): אבעיתו וקמיה לארוניה, d. i. er erſchrak und richtete — um ſich zu ſchützen — den Sarg in die Höhe. — S. 319, Z. 7: „Parkanlagen" = פרדסאות (Moed Kat. 28 b), welches Wort S. 480, Z. 19 richtiger mit „Wachen" wiedergegeben iſt (ſ. Levy IV, 106 b f. v. פרדיסאות). — S. 332, Z. 8: „Es kommt darauf an, ob es ſich um eine Sünde (ein Trübeſein) zwiſchen dem Menſchen und Gott oder um eine Sünde zwiſchen dem Menſchen und ſeinem Nächſten handelt." (Roſch Haſch. 18 a). Hier ſcheint dem Ueberſetzer das Unglück widerfahren zu ſein,

in der Eile anſtatt בְּעֵבִירָה geleſen zu haben: בְּעֲבִידָה, oder eher בְּעֲכִידָה; Levy III, 648a. bringt nämlich einen Artikel über עֲכִידָה, welches Wort er mit „Trübeſein" überſetzt. — S. 355, Z. 15: „Ich bin auch für die Gebeine Saul's, des Sohnes Kiſch, verantwortlich." Die richtige Ueberſetzung von נִשְׁמְרוּ לָהֶם עַצְמוֹת שָׁאוּל בֶּן קִישׁ (Joma 22 b) hätte W. bei Levy III, 669 a, finden können. — S. 380, Z. 6 v. u.: „Mein Stamm iſt Jeſchurun." Im Texte (Joma 73 b) heißt es שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל (dieſe Worte waren den Namen der Stämme im Bruſtſchilde beigefügt, ſo daß auf dem letzteren auch ein ם zu leſen war); W. las שִׁבְטִי und zerſtörte den ganzen Sinn. — S. 384, Z. 3 f. ſteht als beſondere Nummer folgender Satz aus der Anekdote von R. Chisda's Tod in Joma 75 b: „Was der Lehrer abſondert, das verzehrt der Schüler;" in Klammer ſteht auch ausnahmsweiſe der Text: בריל רבה אכל תלמידא. Natürlich iſt aber בְּרִיל die bekannte Partikel, die Raſchi hier mit בוכחת erklärt. — S. 395, Z. 14: Raba hat doch geſagt, daß 18000 Mil bis zu der erſten Wohnung des Heiligen, gebenedeiet ſei er! ſind". Text (Sukka 45 b): והא אמר רבא חמני מרי אלפי דרא הוה דקמי קודשא בריך הוא Hier hat W. eine unerhörte Inverſion angenommen und דרא (in der ſupponirten Bed. „Wohnung") mit קמי (das er = קמא ſetzt) verbunden, das ד von בקמי aber zu קודשא gezogen, endlich aber zu der Zahl die Beſtimmung „Mil" aus Eigenem hinzugefügt. Bei Levy I, 422 a hätte er die richtige Ueberſetzung finden können (דרא oder דרי = Reihen, scil. von Frommen). — S. 417, Z. 5 v. u.: „einzig und allein" = בר בכר (Taanith 7 a), anſtatt: vereinzelt, für ſich. — S. 419, Z. 1: „Dein hoher Vater verwahrt doch den Wein in irdenen Gefäßen." Text (Taan. 7 a unt.): אבוך רמי חמרא בכוזי; W. hat רמי mit dem Adjektivum רמא verwechſelt und das dadurch abhanden gekommene Verbum auf willkürliche, aber wenigſtens den Sinn nicht ſtörende Weiſe ergänzt. Aber Z. 5

heißt es auch: „Sie ging und ſagte zu ihrem hohen Vater (= אולה ואמרה ליה לאבוה רמיא);“ wobei רמיא in Folge deſſelben Mißverſtändniſſes von dem nächſten Satze herübergenommen iſt. — Auf falſcher Worterklärung beruht auch die folgende Ueberſetzung vom Schluſſe des Geſpräches zwiſchen Joſua b Chananja und dem Kaiſer: „Es giebt doch aber auch Schöne unter den Weiſen, die vollendet ſie (רגמירי). Antwort: Wenn dieſe ihre Schönheit mehr gehaßt hätten, ſo wären ſie noch vollendeter (gelehrter) geweſen.“ — S. 435, Z. 17: „Die Schulgenoſſen“, Ueb. v. חבירים (Taan. 14 b). — S. 449, Z. 9: „Der Ort iſt wegen eines Mannes verſchont geblieben, der Miſt begraben läßt.“ Die letzten vier Worte ſollen die Ueberſetzung ſein von: רשיל מרא חכילא לקבורה. Die richtige Ueberſetzung hat W. merkwürdigerweiſe in die Anmerkung verbannt: „der Schaufel und Axt [beſſer wäre wohl: Haue und Schaufel oder Spaten] zur Bereitung von Gräbern geliehen hat.“ Für die im Texte gegebene Verdeutſchung war die Auffaſſung von חכילא = Miſt verhängnißvoll. Zugleich iſt dies ein Beiſpiel für die weiter unten noch zu belegende Wahrnehmung, daß W. zuweilen die urſprünglich angenommene ſchlechte Ueberſetzung wohl verbeſſert, aber zu beſeitigen vergeſſen hat. — S. 458, Z. 15 v. u.: „Es kommt darauf an, ob die Stufe lang oder nicht lang.“ Text (Taan. 23 b): מעלה ארוכה הוה אמינא מ' א'. Hier hat W. ſonderbarer Weiſe den rein bibliſchen (Jeremias 8, 22; 30, 17; 33, 6, Neh. 4, 1, II Chron. 24, 13) aber auch in dem talmudiſchen Idiom (ſ. Levy I, 166 b unt.) vorkommenden Ausdruck für „geneſen, heilen“ verkannt und in מעלה die Stufe, in ארוכה das Adj. „lang“ geſehen, was freilich vom Standpunkte des Lexikons unanfechtbar iſt, aber den überſetzten Satz zu einem gar nicht in den Zuſammenhang der ſchönen Erzählung von Abba Chilkija paſſenden nonsense macht. S. 470, Z. 13 v. u. מרני (Taan. 25 b) überſ. mit „jubel-

ten". — S. 493, letzte Z. (Megilla 7 b) „Der Herr wird ſagen", anſtatt: Mari (der zwei Zeilen vorher Genannte) w. ſ. — S. 502, Z. 3: „über die oberen und unteren Geiſter" = על העליונים ועל התחתונים (Meg. 11 b oben). — S. 515, Z. 16: „Laß mich deine Stimme hören" = השמיעני לי (Meg. 14 b oben). — S. 540, Z. 15: „Da brachte ein kleiner Mann einen Garten mit Sommerfrüchten;" der Garten mit Sommerfrüchten verdankt ſeine Entſtehung der Verkennung der beiden letzten Worte des Textſatzes: איתש גוצא והוה גגא אפתריא (Meg. 27 b unt.); die zwei Worte aber bedeuten: er ſchlief auf dem Lager. —

Dieſen Mißverſtändniſſen und Quid pro quo's meiſt lexikaliſcher Natur laſſe ich eine kleinere Liſte ſolcher Fehler folgen, die auf mangelhafter ſachlicher Erkenntniſſe der Textworte beruhen. S. 6, vorl Z., „in der Miſchna zu leſen, ſo leſe er" = לשנות שנה (Berach. 4 b oben). שנה bed. aber nicht das Leſen in der Miſchna, ſondern, eben im Gegenſatze zu קרא, das mündliche Recitiren, Wiederholen der Traditionsſätze. — S. 62, Z. 10 „Polſter" = מטה (Lager, Sopha). S. 64, Z. 12 und S. 93, Z. 15 v. u.: „Feſtung" = כרך (Großſtadt). — S. 131, Z. 4: unter dem Traubaldachin (= לחופה); S. 540, Z. 14: „ſich unter dem Traubaldachin befand" (= איכלל, Meg. 27 b, von Raſchi mit נכנס לחופה erklärt). חופה bed. aber im Talmud das Hochzeitsgemach, nicht den Trauhimmel. — S. 147, Z. 12 „Mahlzeit" = משתה (Sabb. 67 b Hochzeitsmahl). — S. 165, Z. 14 v. u. „gläubige Menſchen" = אנשי אמנה (Sabb. 119 b). — S. 165, Z. 10 v. u.: „Vormund des Königs" = אפוטרופוס של מלך (Sabb. 121 a, Verwalter d. K.). — S. 170, Z. 15 v. u.: „Waſſer vom Junaſith" = מי ניתסיה (Sabb. 147 b, ſ. Levy, I. 397 a). — S. 203, Z. 12 v. u. „daß Rabban Gamliel mit dem heiligen Geiſte übereinſtimmte." Text (Erubin 64 b) כיון שרוח הקדש d. h. durch die Inſpiration des h. G. das Anderen Unbekannte wußte. — S. 204, Z. 18 u. 20:

„die Mädchen Iſraels" = בנות ישראל (Erubin 64 b). — S. 215, Z. 9: „der an jedem Ort viel Gaſtmähler giebt" = המרבה סעודה בכל מקום (Peſach. 49 a). — S. 227, Z. 17: „daß er nicht ſage: Geh fort!" Text (Peſach. 86 b): חוץ מצא.— צדוק überſetzt W. ſtets mit „Sadducäer" (ſ. S. 18, 25, 77, 89, 177), כותי mit Kuthäer (ſ. S. 169, 275), obwohl es ſich an den betreffenden Stellen um Ketzer, beziehungsweiſe Heiden handelt, was wenigſtens in einer Anmerkung hätte angegeben werden ſollen. Aehnliches gilt von „Aram", d. i. Rom, S. 230, Z. 18. — „Abendland" = מערבא, S. 23, Z. 9, hätte auch näher als Palaeſtina beſtimmt werden ſollen. — Störend iſt die durchgehende Ueberſetzung von בית הכנסת mit „Verſammlungshaus" wo doch Synagoge jedenfalls deutlicher geweſen wäre.

Zu den ſachlichen Mängeln in der Ueberſetzung W.'s zähle ich auch die Ungenauigkeiten in der Wiedergabe der Namen der Autoritäten, Tannaiten oder Amoräer. S. 60, Z. 3: Mar Sutra, ſt. Rab Sutra. — S. 70, l. Z., Rab Chanina, l. Rabbi Ch. — S. 85, Z. 4 und Anm. 1, Achar, l. Acher. — S. 87, Z. 4 ſteht vor Rabbina noch ein ungehöriges R. (Rab). — S. 123, Z. 6 fehlt „bar" in Raba Mechasja, ſtatt R. bar M.— S. 129, Z. 15, v. u. „Simeon", zur Wiedergabe von שמעון ſt. Simon. — S. 134, Z. 3 fehlt „Simon ben" vor Jochai. — S. 138, Z. 6 Eleaſar ſt. Elieſer (nämlich b. Hyrkanos). — S. 146, Z. 4 und 5 iſt zweimal רב אחא mit Rab wiedergegeben; die Spuren des verſchwundenen Namens אחא ſcheinen in dem beidemal nach Rab folgenden „oder" (או) enthalten zu ſein. — S. 162, Z. 11 v. u. Achtilas = אבטילס (Sabb. 118 b). — S. 164, Z. 6 v. u.: „Rab Jehuda hat geſagt im Namen des Rab Samuel im Namen Rabs", Ueberſ. von אמר רב יהודה אמר רב שמואל משמיה דרב (Sabb. 119 b). — S. 169, Z. 17; S. 171, Z. 3 R. Joſſe ſt. Rab Joſef. — Ib. letzte Z.: Rabban Simeon Gamliel, erg. ben." — S. 177, Z. 6 v. u.: Eleaſar,

ſt. Elieſer (b. Hyrkanos). — S. 186, Z. 10 Bar Ukba ſt. Mar Ukba. — Ib., Z. 16 v. u.: R. Joſſe b. Levi, ſt. R. Joſua b. L. — S. 196, Z. 7: Elieſer b. Pedath, ſt. Eleaſar b. P. — S. 204, Z. 8 v. u. Elieſer b. Aſarja, ſt. Eleaſar b. A. — S. 237, Z. 5 v. u. Rabba ſt. Raba. — S. 241 Z. 1, Eleaſar ſt. Elieſer. — S. 247, Z. 15 (Peſachim 118 b unt.): „R. Ismael hat zu Rabbi, oder wie manche wollen, zu R. Ismael bar R. Joſſe geſagt.“ Vielmehr muß es nach der berichtigten Leſung heißen: Simeon der Sohn Rabbi's ſagte zu Rabbi, nach Anderen Ismael b. Joſe zu Rabbi. — S. 279, Z. 14 Jizchak b. Thema, ſt. Jehuda b. Th. — S. 280, Z. 12 Rab bar Jakob, ſt. Rab Acha b. J. — S. 286, Z. 3 v. u., S. 289, Z. 2, S. 508, Z. 2: Rabba bar Chana, ſt. Rabba bar bar Ch. — S. 300, Z. 8 v. u. Rab Jehuda ſt. Rabbi J. — S. 308, Z. 7 v. u.; S. 460, Z. 1 Eliſchib ſt. Eljaſchib. — S 312, Z. 5, Rab Nathan ſt. Rab Mathna. — S. 315, Z. 5 im Hauſe Rabs, ſtatt im Hauſe Rabba's. — S. 344, vorl. Z. 345, vorl. Z., S. 499, Z. 9, Elieſer, ſt. Eleaſar (b. Pedath). — S. 369, Z. 11 Rabba Bar bar Schila, ſt. R. bar S. — S. 412, Z. 8, Jochanan, ſt. Jonathan. — S. 422, Z. 16 v. u.: Aba Bar bar Ahaba, ſt. Abba bar Ahaba. — S. 426, Z. 10, (vgl. 487, 8 v. u.), Chaggi ſt. Chaggai. — S. 438, Z. 4 R. Samuel ſt. Samuel. — S. 453 Z. 2, Jochanan ſt. Jonathan. — S. 467, Z. 15 v. u. Pelimo ſt. Polemo. — S. 469, Z. 6 R. Levi, ſt. Levi (b. Sſi). — S. 81, Z. 8 v. u. Ula Birja, ſt. Ula aus Biri. — S. 72, Z. 2 v. u., S. 76, Z. 10, S. 77, Z. 6 wird der Name des bekannten Traumdeuters conſequent Bar Chadja geſchrieben, anſtatt Bar Hadja. —

Leider ſind mit den bisher vorgeführten Fehlern und Unrichtigkeiten in Wünſche's Arbeit die in derſelben zu findenden Ueberſetzungsfehler nicht erſchöpft. Aber es hieße den Raum dieſer Zeitſchrift ungebührlich in Anſpruch nehmen,

wenn ich hier eine weitere Liſte derſelben, ſoweit ich ſie noch bemerkt habe, bieten wollte. Es genüge, auf die betreffenden Stellen, mit Angabe der Seite und Zeile hinzuweiſen und nähere Kenntnißnahme dem ſich näher intereſſirenden Leſer zu überlaſſen: S. 40, vorl. Z.; 84, 19; 101, 7 v. u.; 130, 14 v. u.; 134, 7 v. u.; 150, 13; 159, 4 v. u.; 162, 3 v. u.; 168, 10; 184, 9; 200, 12 v. u.; 203, 6; 217, 7; 227, 12; 265, 6 v. u.; 271, 10; 285, 2 v. u.; 307, 7; 312, 4 v. u.; 313, 15; 321, 6 v. u.; 333, 7 („Drei Pforten der Vernunft" = שערי בינה (R. H. 21 b), indem W. ſtatt ג [50] las: ' א[3]; 344, 3, 16; 373, 19; 374, 21; 378, 10 v. u.; 397, 3; 404, 3; 405, 16; 420, 17; 506, 16; 528, 4 v. u. 540, 15 v. u.; — Als Beiſpiele nicht geradezu fehlerhafter, aber den Sinn des Originales nicht gehörig und nicht klar genug wiedergebender, ja manchmal auch verſchiebender Ueberſetzungen verweiſe ich auf folgende Stellen: 28, 17; 52, 2 v. u.; 55, 15, 17; 58, 11 v. u.; 95, 16; 189, 13; 219, 7; 242, 15; 352, 1, 18; 364, 16; ib., 10 v. u.; 382, 15 v. u.; 466, 14 v. u.; 500, 10, 14. —

Nur auf zwei Stellen will ich noch beſonders aufmerkſam machen, an denen W. eine unrichtige Ueberſetzung berichtigt, aber nicht beſeitigt hat, ſo daß die Uebertragung des betreffenden Textes eine ſeltſame Combinirung von Fehler und Correctur darbietet. S. 192, Z. 10, wird die bekannte Mahnung Samuels an ſeinen Schüler Jehuda (Erubin 54 a) ſo wiedergegeben: „Scharfſinniger, beeile dich und iß, beeile dich und trink, erraffe ein Weib, denn die Welt, aus der wir gehen, gleicht einem Hochzeitshauſe." Der Paſſus „erraffe ein Weib" kann nur ſo entſtanden ſein, daß W. Anfangs, allerdings unbedacht genug ואשא אשה ſo überſetzt hatte, dann aber die richtige Ueberſetzung „beeile dich und trink" zuſchrieb, während er die unrichtige zu ſtreichen vergaß. — S. 305, Z. 1: „kommt er uns nach mit zweien." Text (Moed Katon 25 a): אתא בתרין. Das zweite

Wort las W. erst בִּתְרֵין und übersetzte „mit zweien“, dann sah er ein, daß בַּתְרַן („nach uns“) zu lesen sei, strich aber die falsche Uebersetzung nicht aus.

Auch auf einige offenbare Schreib- und Druckfehler will ich hier noch aufmerksam machen: S. 39, Z. 4 v. u. l. sorglosen; 62, 17, anstatt des Ausrufungszeichens ein Doppelpunkt zu setzen. 77, 8. Die Angabe der neuen Nummer (161) gehört zu Z. 15. — 99, 6, ergänze „nicht“ vor verschont — 102, 17, l. Parnach. — 103, 15, erg. „den“ vor Enkel. — 104, 14 v. u. erg. „nicht“ vor „nach ihm richten.“ — 132,17 v. u. l. „dir“ st. die. — 141, 9 v. u. l. Machir's. — 144 l. „Berachot“ in der Seitenüberschrift. — 226, 5 l. „Jisreel“ und Jisreels.“ — 231,3 u. u. l. „Beth Schammai“ st. B. Hillel. — 249, 17 l. „weiße st. weise. — 272, 1 l. Maon. — 278, 15 l. Mar st. Man. — 283, 5 v. unten l. „Er“ st. „R.“ — 292, 14 erg. „Usiels“ nach Enkel. — 322, Anm. 4, l. ζωὴν. — 347, 7 l. Ctesiphon. — 349, 8 erg. „die“ nach auch — 357, 18 l. „u. s. w.“ statt des Doppelpunktes. — 357, l. Z. l. Erub. — 362, 13 v. u. l. Hogras. — 367, 11 l. „auf sie den Erdkreis“. — 401, 5 l. „einem“ st. seinem. — 416, 14 l. „Todtenbelebung“ st. Todtenbestattung. — 426, 6 erg. „nicht“ nach „man“. — 448, 4 v. u. l. „Jene“ st. „Jede“ — 450, 12 v. u. l. „sie“ st. „sich.“ — 465, 19 l. „hinunter“ st. „hinter.“ — 475, 8 v. u. l. Netofathi's.“ — 491, 9 l. „Pameas.“ — 501, 9 v. u. l. „Amram's“ st. „Aarons.“ — 515, 5 v. u. l. „Josija“ st. Josua. - 532, 14 v. u. l. „Ps. 122“.— Hebräische Druckfehler: 115, 3, 5, 7 l. חולין. — 134, 14 l. ויתנך. - 136, 22 l. מקודשי. — 182, 8, 7 v. u. l. טרף, הטריפני.— 183, 15 v. u. l. הפושעים. — 226, 12 v. u. l. [illegible] — 402, 5 v. u. l. מגן. — 409, 5 l. כארבע. — 504, 4 v. u. l. ורחר. — 539, 4 l. בְּבֵיתוֹ. —

Bei der großen Menge der nachgewiesenen Fehler bedarf

es vielleicht der ausdrücklichen Bemerkung, daß in dem vorliegenden umfangreichen Werke die fehlerfreien und durch derartige Verſehen nicht entſtellten Ueberſetzungen gegenüber den auf die gezeigte Weiſe mehr oder weniger arg zugerichteten Stücken noch immer die bedeutende Mehrheit bilden mögen. Doch die Freude, nach der — ich möchte faſt ſagen, aufregenden — Emendationsarbeit an den letzterwähnten Stücken auf gut, jedenfalls correct und verſtändlich überſetzte Abſchnitte zu ſtoßen, wird durch die Erwägung verdunkelt, daß ein durch die große Ueberſetzung des Midraſch geſchulter und vielleicht wie Niemand unter den Lebenden auf eine derartige Arbeit eingeübter, dabei von den beſten Intentionen geleiteter ernſter Mann, wie unſer Verfaſſer es iſt, ſeine Arbeit veröffentlichte, ohne ſie vorher einer mehrfachen ſorgfältigen Durchſicht unterzogen und Vorſichts halber noch der Kritik fremder, die entgangenen Verſehen leichter entdeckender Beurtheilung unterworfen zu haben. Der Talmud iſt, wie Wünſche ſelbſt in der Einleitung (p. V) ſagt, „für die meiſten Menſchen ein mit ſieben Siegeln verſchloſſenes Literaturwerk“; aber wer als Ueberſetzer es unternimmt die Siegel von ihm zu löſen und für Diejenigen ein Mittel zur Orientirung zu bieten, welche (ib.) „nur wenige Zeit und Luſt haben, ſich in das Tohuwabohu der darin vorgetragenen Gegenſtände hineinzuarbeiten und die Tauſende von Räthſeln und Hieroglyphen zu entziffern“, der darf vor Allem mit ſeiner Ueberſetzung nicht ein Litteraturprodukt bieten, welches ſich an vielen Stellen wie ein Tohuwabohu lieſt, ein um ſo ärgerlicheres, als es in gemeinverſtändlichem Deutſch auftritt, und der in ihm neue Räthſel und Hieroglyphen häuft, wie ich deren in den obigen Nachweiſungen gezeigt habe. Bekömmt man doch manchmal den Eindruck, als hätte man nicht die Ueberſetzung eines ſeit fünfzehnhundert Jahren — ſeit es ſich von Babylonien aus in alle von Juden bewohnten Ländern verbreitete — geleſenen und eifrig

studirten, commentirten und wieder commentirten Werkes vor sich, sondern die Bearbeitung jener babylonischen Keilinschriften, welche lange vor dem Talmud entstanden, lange nach ihm bekannt wurden und deren Entzifferer sich freuen, ihren Wortsinn und Zusammenhang, so weit es eben noch angeht, mühselig ergründet zu haben. Und dies ist der Eindruck, den Jemand bekommt, welcher die Uebersetzung mit dem Originaltexte zu vergleichen im Stande ist. Wichtiger und lehrreicher für die weitere Fortführung der Uebersetzungsarbeit wäre eine Darlegung des Eindruckes, den W.'s Arbeit auf die große Mehrzahl derjenigen Leser macht, für welche sie eigentlich bestimmt ist und welche zur Kenntnißnahme vom Inhalt des Talmuds in seinen haggadischen Bestandtheilen einzig und allein auf W.'s Arbeit angewiesen sind. Für einen solchen, mit den Hilfsmitteln allgemeiner Bildung, selbst auch noch mit der Kenntniß der Bibel im hebräischen Urtexte und dem berechtigten Interesse an einem so merkwürdigen und vielberufenen Denkmal der altjüdischen Litteratur an die Lectüre vorliegenden Werkes herantretenden Leser wäre auch Vieles, was vom Standpunkte der einfachen Vergleichung der Uebersetzung mit dem Texte unangreifbar ist, unverständlich oder zum mindesten unklar, weil die Agada eben Vieles enthält, was die einfache wörtliche, noch so correcte Uebersetzung keineswegs verständlich macht. Ich erinnere bloß an die exegetische Grundlage vieler Agadasätze, bei denen eine vom Wortsinn sehr abweichende Auslegung des betreffenden Bibelsatzes den Ausgangspunkt und die Pointe bildet. W. hat zwar sehr oft, aber auch dann nicht immer in genügender Weise durch Beisetzung des ausgelegten biblischen Ausdruckes im hebräischen Original und durch Anmerkungen dem Verständnisse nachzuhelfen gesucht, aber es sind auch viele Stellen ohne derartige Nachhilfe geblieben, oder auch durch nicht entsprechende Uebersetzung des Bibelsatzes verdunkelt. Vgl. die Traumdeutungen auf S. 82; die

Ausdrücke der „Kunstsprache", S. 190; S. 16: Koh. 12, 13; S. 41: Hiob 14, 21; S. 53: Jes. 49, 15; S. 98: Gen. 9, 6; S. 124: Ps. 69, 32; S. 348: Lev. 21, 10; S. 365: Ps. 10, 4; S. 389: Hiob 33, 27. — Wünsche hat zuweilen — S. 233, Z. 12 f.; 284, 11; 287, 6; 373, 12 — Glossen aus Raschi's Commentar, aber ohne sie als Zusatz zum Texte des Talmuds zu kennzeichnen, in seine Uebersetzung aufgenommen.[1]) Vielleicht wäre es an manchen, besonders schwierigen Stellen rathsam gewesen, ein derartiges Verfahren zu befolgen und bei gehöriger Bezeichnung der Zusätze durch Klammern und mit nöthiger Auswahl und Behutsamkeit anstatt der Uebersetzung eine besonders aus Raschi geschöpfte Paraphrase zu bieten; oder aber es hätte auf die erläuternden Anmerkungen mehr Aufmerksamkeit verwendet werden sollen.

Die Anmerkungen des vorliegenden Bandes sind sehr vielfacher Art, meist Erläuterungen der an sich nicht genug klaren Uebersetzungen, aber — wie aus dem eben Bemerkten ersichtlich — den Leser meist dort im Stiche lassend, wo er am ehesten der Erläuterung bedürftig wäre. Einmal ist sogar, doch ohne Quellenangabe, Tossafoth in Uebersetzung mitgetheilt (S. 318, A. 1). Ein paar Mal wird auch auf Lesearten aus Rabbinowitz' Variantensammlung hingewiesen, hie und da auf Parallelen aus anderen Litteraturen. Auch die Anmerkungen geben manchmal Grund zu Berichtigungen. S. 7, Anm. 2: „Mit dem Gebete um die Erlösung ist das Sch'ma gemeint, welches aus den drei Abschnitten u. s. w. besteht und welches jeder Israelit des Abends und Morgens zu beten verpflichtet ist." Eine richtige und präcise Definition der Geula—Enlogie hätte W. aus Levy I, 220a nehmen können. — S. 18, A. 1:

[1]) Umgekehrt ist Anmerkung 1, S. 459 unberechtigter Weise aus dem Texte weggelassen und unter den Strich verwiesen worden.

„Damit ſind die böſen Iſraeliten ſelbſt gemeint", nämlich mit der Bezeichnung שונאי ישראל, aber dieſe meint nicht blos die böſen Iſraeliten, ſondern iſt bei Erwähnungen zum Schlimmen ein Euphemismus für Iſrael überhaupt. — S. 57, A. 2: „Der Bußfertige ſteht nicht ſo hoch als der vollkommene Gerechte", als Erläuterung des bekannten Ausſpruches R. Abahu's (Berach. 34 b). — S. 301, A. 1: „da er — der Bann — nicht mit Hinzuziehung des Gerichtes geſchehen iſt;" das iſt die falſche Ueberſetzung der Worte Raſchi's: ולאו בדינה שכיחיה (Moed Katon 17 a, zum Textworte: שלך איתו נידוי). — S. 312, A. 4: „Er iſt mein Werk und ich habe ihn in Folge ſeiner Miſſethaten erſchlagen;" das ſoll erklären die Gott in den Mund gelegten Worte מסתין ואזלי אי אתם רחמנים בו יותר ממני (Moed Kat. 27 b unten). — S. 355, A. 1: „Hilf dir ſelbſt, ſo wird Gott dir helfen", das ſoll erläutern den Satz in Joma 22 b: כמה לא רולי ולא מרגיש גברא רמריה סייעיה. S. 367, A. 1. „Nach der Punktation iſt zu überſetzen [nämlich Prov. 10, 25]: Der Gerechte iſt eine ewige Stütze;" mit der Punktation hat die Deutung R. Jochanans (Joma 38 b) nichts zu thun, er erklärt nur עולם als „Welt." — S. 399, A. 1: „Jede Zunft hatte ihre eigene Synagoge" — nämlich in Alexandrien (Sukka 51 b); nicht ihre eigene Synagoge, ſondern ihren beſtimmten Raum in der von R. Jehuda beſchriebenen großen Baſilikaartigen Synagoge von Alexandrien. — S. 453, A. 2: „בית הרראי, das Nachtgeſchirr" vielmehr der Maſtdarm, wie Menach. 60 a. Wünſche blieb bei der erſten der von Levy I, 227 b gebrachten drei Bedeutungen ſtehen. — Anm. 1 auf S. 418 hätte als 5. Anm. noch auf S. 417 ſtehen ſollen (zu Z. 5 v u.). S. 261 iſt eine Verwirrung in den Anmerkungen: Die mit 3 bezeichnete (Z. 11) fehlt, Z. 6 v. u. iſt 3 ſtatt 4 zu ſetzen, Z. 4 v. u. l. 4 ſtatt 2.

Die vorſtehenden, auch winzige Berichtigungen nicht vermeidenden, vor Allem aber den Zweck des vorliegenden Werkes

in's Auge faſſenden Bemerkungen mögen dem hochgeſchätzten Verfaſſer zeigen, mit welcher Genauigkeit ich ſeine Arbeit durchgenommen, ſeine Leiſtung zu prüfen verſucht habe. Wenn ich die Mühe nicht geſcheut, die Zeit nicht geſchont habe, ſo that es zunächſt im Intereſſe des Verfaſſers ſelbſt, dem es nur willkommen ſein muß, daß ihm zu Beginn einer neuen mühevollen und verantwortungsſchweren Arbeit gezeigt wird, welche Klippen er fürder zu meiden, welche Schwierigkeiten mit größerer Behutſamkeit und Kritik zu überwinden hat, als er in dieſem erſten Bande bekundete, wenn er anders will, daß ſeine Arbeit wirklich das werde, was er mit ihr zu liefern beabſichtigt, eine treue und zur Orientirung geeignete Ueberſetzung der Agada des babyloniſchen Talmuds. Er iſt es ſeinem eignen Namen, den einſt die Litteraturgeſchichte den Namen der Buxtorfe und anderer um die Bekanntmachung des rabbiniſchen Schriftthums verdienter chriſtlicher Gelehrten anreihen wird, er iſt es ſeinem Namen ſchuldig, nur ſorgfältig ausgearbeitete und gleichmäßig geſichtete Ergebniſſe ſeines unermüdlichen Fleißes vor die Oeffentlichkeit zu bringen. Uns aber, die die Kenntniß jenes Schriftthums als ererbtes Gut zu bewahren und — um es zu beſitzen — immer auf's neue zu erwerben die Pflicht haben, uns kömmt es zu, dem Freunde, der in der Ausübung dieſer Pflicht ſich mit ſelbſtloſem Eifer uns anſchließt, in wohlwollendem und treu gemeintem Ernſte zu zeigen, wo er fehlgegangen, ihn vor weiteren Irrungen zu warnen und zu wahren.

Budapeſt. Wilhelm Bacher.

Abonnements-Einladung.

Die

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft des Judenthums

redigirt von

Professor Dr. H. Graetz

und

Dr P. F. Frankl,

unter Mitwirkung zahlreicher und namhafter Gelehrten

begann

mit dem 1. Januar 1886

ihren Fünfunddreissigsten Jahrgang und ladet zu zahlreichem Abonnement ergebenst ein.

Dieselbe erscheint wie bisher pünktlich in 12 monatlichen Heften zu 3 Bogen gross 8°, welche regelmässig in den ersten Tagen jeden Monats versandt werden.

Der Pränumerationspreis für den Jahrgang beträgt 9 Mark, zu welchem derselbe durch alle Postanstalten sowie direckt von uns zu beziehen ist.

Ausserdem nimmt jede Buchhandlung Bestellungen entgegen.

Neu hinzutretenden Abonnenten liefern wir auf Wunsch die Jahrgg. 1877 bis incl. 1884 anstatt zu 72 M. zu 40 M., einzelne dieser Jahrgänge zu 6 M. 1885 zu 9 M. 1875 und 1876 nur noch in einzelnen Heften à 1 M. vorhanden.

Wir bitten um rechtzeitiges Abonnement, damit in der Versendung keine Verzögerung entsteht.

Inserate, die durchlaufende Petitzeile 20 Pf., finden weiteste Verbreitung.

Kroteschin, Provinz Posen, im Januar 1886.

Die Verlagsbuchhandlung:

B. L. Monasch & Co.

Postanweisungen, wie überhaupt alle Sendungen, die wir richtig erhalten sollen, sind stets zu adressiren: B. L. Monasch & Co. — Werden die Worte „und Co.“ fortgelassen, so wird uns die Sendung von der Post nicht ausgeliefert.

Abhandlungen.

Leistung des Advocaten Dr. Kopp im Prozesse Rohling-Bloch [1]).

Das Buch von Joseph Kopp ist mehr als ein Buch, ist eine That, auf welche seine christlichen Glaubensgenossen stolz sein können. Wahrlich, wenn irgend eine Liebesbethätigung auf den Namen „practisches Christenthum" Anspruch machen kann, so ist es die edle Leistung dieses Advocaten des Rechts und der Wahrheit, der es für seine Pflicht hält „als Mensch, als Christ und als Staatsbürger der Wahrheit die Ehre zu geben" (S. 10), der Wahrheit, an der ein finsterer Fanatiker sich so gröblich versündigt hat.

Aber Dr. Kopp gibt uns nicht blos Gelegenheit, sein Herz und seinen Charakter zu bewundern, sondern auch seine Begabung und Leistungsfähigkeit. Wir reden nicht von der Fähigkeit des Advocaten, die sich an dem durchdachten Vorgehen für seinen Clienten, Dr. Bloch, und gegen den von ihm haarscharf erkannten Dr. Rohling bekundet. Darin wird Herr Kopp wohl

[1]) Zur Judenfrage nach den Akten des Processes Rohling-Bloch von Dr. Joseph Kopp, Hof- und Gerichtsadvokat, Abgeordneter des n. ö. Landtags und des österr. Reichsraths. Leipzig. Verlag von Julius Klinkhardt 1886.

Seinesgleichen haben. Aber daß er eine ihm bis dahin völlig unbekannte Litteratur, deren sprachliches Idiom ihm noch dazu fremd ist, auf Grund der Belehrung von Sachverständigen so zutreffend zu würdigen weiß, daß er in verhältnißmäßig kurzer Zeit sich ein so richtiges Verständniß für das geschichtliche Werden und darum auch für die unparteiische Beurtheilung des talmudischen Schriftenthums erwirbt, legt Zeugniß ab von geradezu eminenten Geistesgaben.

Und wie glücklich trifft es sich, daß ein Mann von so guten Gaben sich in den Dienst der Wahrheit und der Menschlichkeit stellt in einer Zeit, wo die im Menschen schlummernden niederen Instincte des Neides, des Hasses, der Selbstgerechtigkeit und der Intoleranz sich so elegant zu vermummen und bis zu solcher Unkenntlichkeit sich herauszuputzen verstanden haben, daß sie selbst von besseren und bedeutenderen Menschen nicht gleich als die bekannten Ungeheuer früherer finsterer Zeiten erkannt werden. Bei Rohling freilich haben diese niederen Instincte durchaus nicht Toilette gemacht, in seinen Schriften gegen Andersgläubige — Protestant und Jude gilt ihm gleich — herrscht jene unverfälschte Rohheit und Wildheit, die sie eigentlich für Antisemiten cultivirteren Schlages ungenießbar hätte machen müssen, wenn nicht, wie Kopp sehr fein zeigt, der Hunger nach Gründen für Judenhaß auch solche Nahrung brauchbar erscheinen ließe.

Wir haben nun nicht die Absicht, den Inhalt des trefflichen Buches von Kopp hier gedrängt wiederzugeben, ja wir halten uns fern von Unterstützung der leidigen Gewohnheit, auch die werthvollsten Bücher nicht zu kaufen, sondern sich an einem Referat über dieselben genügen zu lassen, aber wir wollen auf die vielen Stellen des Buches aufmerksam machen, welche die Wahrhaftigkeit und Wissenschaftlichkeit, den gesunden historischen Sinn und den psychologischen Tiefblick des Verfassers in's Licht stellen. Daß sich damit ein Talent verbindet, den reichen Stoff

so zu disponiren und darzustellen, daß er fast dramatische Lebendigkeit gewinnt, macht die Lectüre des belehrenden Buches zugleich zu einer spannenden und genußreichen, die eben durch keine Auszüge aus der Schrift ersetzt werden kann.

Hier einige Punkte, die uns besonders interessant erschienen sind. Der Antisemitismus leugnet bekanntlich, daß die Quelle, aus der er entsprungen, religiöser Fanatismus sei. Er zählt gegenwärtig unter seinen Adepten so Viele, die mit der eigenen Religion auf gespanntestem Fuße stehen, daß es nur natürlich ist, wenn dieser Theil an die eigentliche Jugend- und Ursprungszeit des Antisemitismus nicht gern erinnert wird. Von den einstigen Jahrhunderte langen Verfolgungen der Juden um der Religion willen ist ja dieser Species von Antisemiten nicht mehr die Religion, sondern nur die Verfolgungssucht geblieben. Das sagt man nicht gerne weder sich noch Anderen. So werden denn sociale Motive für die neue Verfolgung der Juden aufgesucht, als ob die Ausnahmestellung derselben von Constantin bis in die neueste Zeit hinein als Beweggrund gehabt hätte sei es die bösen, sei es die guten Eigenschaften der Juden und nicht vielmehr ganz allein die Thatsache, daß die Juden keine Christen sind. Das wird sehr belehrsam und gründlich auf S. 2 ff. von Dr. Kopp auseinandergesetzt.

Ebenso lesenswerth ist seine Erklärung des beschämenden Umstands, daß Rohling's Schriften einen Absatz fanden, wie sie weder die Schriften Kant's oder Göthe's noch selbst berühmter Romanschriftsteller gefunden. Einmal lag das, sagt Dr. Kopp, an dem geradezu Verblüffenden, was R. über die Juden behauptet. Dann daß er es in einer Sprache sagt, die in dem niedrigsten Sinne des Wortes volksthümlich ist. Und endlich daß er seine Behauptungen mit hunderten von Citaten aus dem Talmud und den späteren jüdischen Schriften unterstützt, die für denjenigen, der den K. K. Professor Rohling nicht kennt und

den Talmud nicht kennt, die Möglichkeit einer Täuschung auszuschließen scheint. Die letzten Scrupel aber, ob man ihm glauben solle, beseitigt Rohling durch einen Eid, oder vielmehr durch Eide, die er zum Theile schon geleistet hat, zum Theil noch künftig zu leisten bereit ist. Welche Beruhigung für die Antisemiten höheren Ranges dieser Professor, dieser Priester, dieser Eidesleister! Man hat doch schließlich auch ein Gewissen, die Juden sind doch so zu sagen auch Menschen. Seit man aber durch Rohling weiß, daß der Talmud die Juden zu allen Verbrechen anleitet, müssen doch eigentlich die Juden selbst einsehen — bekanntlich eine Lieblingswendung stilvoller Antisemiten — daß sie auf Schonung keinen Anspruch haben. Ein wenig störend freilich hätte für protestantische Antisemiten sein sollen der für Rohling ja ganz natürliche Umstand, daß er von Luther, den Reformatoren und der Reformation weder inhaltlich noch in der Form anders redet als von den Juden. Man lese diese Ausbrüche zügelloser Rohheit bei Kopp S. 7 ff. Aber die Herren lesen den „Talmudjuden", der ihnen paßt und kennen die Rohlingsche Schrift: „Der Antichrist und das Ende der Welt" nicht. Nun, jetzt können ja die Herren den Extract Rohlingscher Schriftstellerei auch nach dieser Richtung ohne große Mühe bei Kopp (l. l.) kennen lernen.

Hätte Kopp nicht Gelegenheit genommen, den „ganzen Rohling" zu studiren, er wäre zu dieser seinem Herzen so viel Ehre machenden Wärme für seinen Gegenstand nicht gekommen. Aber ich kann mir den Eindruck denken, den ein wahrheitsliebender Ehrenmann wie Kopp empfing, als er sich, wie er mit Entrüstung sagt von „der beispiellosen und frechen Verlogenheit des K. K. Universitätsprofessors" überzeugte. Hat doch auch dieselbe Wahrnehmung einst Franz Delitzsch die Feder gegen Rohling in die Hand gedrückt, dem großen Gelehrten, dem in seiner Gewissenhaftigkeit der naive Glaube wohl anstand, es genüge die

Entlarvung Rohlings als eines Ignoranten und Lügners, um den „Talmudjuden" desselben, in welchem Delitzsch mehr eine Schmach für das Christenthum als für das Judenthum sah, zu beseitigen. Aber es gelang nicht. Denn, wie Kopp bemerkt (Seite 12) „die edle Sprache, die wissenschaftliche Methode eines Delitzsch konnte bei dem hohen und niederen Pöbel mit Rohling'scher Sprache und Methode nicht erfolgreich concurriren. Wer Beweise für die Nothwendigkeit mittelalterlicher Behandlung der Juden sucht und sie endlich bei Rohling gefunden hat, noch dazu bei einem Professor, der so schrecklich gelehrt ist und doch dieselbe gemeinverständliche Sprache führt, die man in den Versammlungen beim Rothen Ochsen und beim Grünen Bären hört, der läßt sich diesen kostbaren Mann nicht nehmen". Indeß Rohling muß den „Talmudjuden" noch nicht populär, i. e. pöbelthümlich genug gefunden haben. Nach Kopp kann man erst in den Journalartikeln, die der Herr Professor in einem Wiener Blatte, der „Tribüne", das jetzt verschollen ist, hatte erscheinen lassen „den ganzen Rohling" finden. Der „rituelle Mord" wird jetzt für ihn Lieblingsthema. Er ist zwar nicht im Talmud, auch sonst in jüdischen Büchern nicht zu zu lesen, meint Rohling damals noch. Aber wozu braucht es denn geschrieben zu sein? Es ist erstens mündliche Geheimlehre der Juden und zweitens will Rohling darauf schwören. Diesen journalistischen Thaten tritt Dr. Bloch entgegen und bezeichnet Rohling mit so schmeichelhaften Namen, daß man meint, ein Professor dürfe das nicht auf sich sitzen lassen, er müsse klagen. Rohling klagt nicht. Da kommt ein Fall, der ganz für Rohling geschaffen war, der Fall von Tisza Eszlar, ein Fall, dessen er sich mit Vaterzärtlichkeit annahm, überzeugt, wie er wahrscheinlich war, daß diese Fälle und seine Schriften eigentlich im Verhältniß von Kindern zum Vater stehen. Auch erhebt er sich da zu seiner vollen Höhe. Man höre!

Unschuldige Menschen stehen vor Gericht unter der das Jahrhundert schändenden Anklage eines „rituellen Mordes". Aus Besorgniß, die Leute könnten möglicherweise nicht geköpft werden, schreibt Rohling an den bekannten Antisemiten Onody, er habe jetzt ein jüdisches Buch entdeckt, in welchem klipp und klar der rituelle Mord vorgeschrieben sei. Sollte Jemand an der Richtigkeit der staunenswerthen Entdeckung zweifeln, nun wozu wären denn die Eide da? Columbus-Rohling will schwören. Das ist dem Dr. Bloch denn doch zu arg. Er tritt aufs neue gegen Rohling auf und zwingt denselben durch seine Artikel „das Angebot des Meineides", welche in Worten gerechter Entrüstung und Erbitterung abgefaßt sind, zur Klage. Die Quintessenz der Blochschen Artikel ist bei Kopp S. 17 und 18 zu lesen, und in der That, solchen Artikeln gegenüber schützt auch Dickfelligkeit nicht. Wer so angegriffen wird, muß seine Ehre herstellen, wenn sie eben herstellbar ist. Daß sie es nicht war, zeigt der merkwürdige Verlauf des Processes. Herr Kopp unternimmt die Vertheidigung, die ja nur bestehen kann in dem Beweis der Wahrheit, daß das Bild, welches Dr. Bloch von Rohlings Büchern, Artikeln und ihm selbst entworfen hatte, so überaus traurig es ist, dennoch nach der Natur gezeichnet war. Wie schwierig ein solcher Wahrheitsbeweis zu führen war in einem Falle, wo sich die Lüge hinter einem Walle von scheinbar undurchdringlicher Gelehrsamkeit verschanzt hatte, und wo selbst der Nachweis der Rohlingschen Ignoranz ja immer noch nicht identisch war mit dem erforderlichen Nachweis, daß hier absichtlicher Trug, der auch vor bewußtem Meineid nicht zurückschrecke, sein Wesen triebe, das möge man bei Kopp nachlesen. Aber Dr. Kopp überwindet alle Schwierigkeiten. Ich theilte nun, sagt er S. 21, die Angriffsobjecte in zwei Hauptgruppen in eine, zu deren Beurtheilung die Kenntniß der hebräischen Sprache, der talmudisch-rabbinischen Litteratur und der jüdischen

Geschichte erforderlich ist und in eine zweite, bei der es auf diese Beihülfe nicht ankommt". Mit Recht betont Kopp den „processualen Werth" auch jener zweiten Art von Rohlingschen Behauptungen. Denn sie haben dem gründlichen Manne die Möglichkeit geboten, und bieten jedem höher Gebildeten die Möglichkeit, durch eigene Einsicht und ohne Unterstützung von Sachverständigen auf dem Gebiete der Orientalistik, Rohling's Verläßlichkeit und Wahrheitsliebe kennen zu lernen. Hier kann die Ueberzeugung gewonnen werden, daß Rohling nicht blos lügt **quoad talmudica**, wo nur eine kleine Zahl von Fachmännern ihn fassen kann, sondern daß er auch lügt in Bezug auf Bücher, die jedem Gelehrten zugänglich und in Bezug auf Thatsachen, die aus Acten eruirbar sind, welche das Gegentheil dessen aussagen, was Rohling in ihnen gefunden haben will.

Wie Dr. Kopp die selbstgewonnenen Einsichten zu verwerthen wußte, wie er ferner die geschichtsfälschende Methode Rohling's erkennt auch selbst bei Stellen, die thatsächlich im Talmud vorkommen, kann man in belehrendster Weise auf S. 28 erfahren. Nicht weniger als 40 Stellen aus christlich-theologischen Schriften bietet Kopp dem Gerichtshofe an, um ihm zu zeigen, welches Bild vom Christenthume herauskommen müßte, wenn man nach dem Muster Rohling's vergangene Jahrhunderte mit dem Maßstabe der Gegenwart messen wollte.

Für die Entlarvung aber des „Talmudisten" Rohling bringt er auf Vernehmung von Sachverständigen und macht dabei die nothwendige und sachgemäße Bedingung, daß unter den Sachverständigen weder ein Jude noch ein getaufter Jude Platz nehme. Es gelingt dem Gerichtshofe, einen der ersten jetzt lebenden Orientalisten, Theodor Nöldeke, und den rühmlichst bekannten Uebersetzer rabbinisch-talmudischer Schriften, Dr. Wünsche, für die riesige Arbeit zu gewinnen, nicht weniger als 300 talmudische Texte, die von Rohling angeführt sind, zu prüfen, zu

überſetzen, ev. zu erläutern. In fünf Monaten beendigen die Sachverſtändigen ihr Gutachten, das 190 Bogen ſtark iſt, ſo daß daſſelbe Ende Juni 85 in die Hände der gerichtlichen Behörde gelangt. Nicht unerwähnt bleibe die intereſſante Epiſode, die in Kopp zu leſen iſt, daß nämlich der namhafte Orientaliſt Profeſſor Bickell in Insbruck, katholiſcher Prieſter, die Aufforderung Kopp's als Sachverſtändiger ſich vernehmen zu laſſen, mit einem Briefe beantwortet, in welchem der gelehrte Mann bittet, ihn von der Pflicht ſein Gutachten abzugeben zu dispenſiren, da er, ein alter Freund Rohling's, gegen dieſen werde zeugen müſſen. Zugleich enthält der Brief eine Enthüllung, die ſehr characteriſtiſch iſt und die ich bitte auf S. 26 des Buches nachzuleſen. Doch kommen wir wieder zum Gegenſtande. Die Vorbereitungen für den Prozeß waren beendigt, die Schwurgerichtsverhandlungen gegen Bloch, für welche nicht weniger als 13 Tage in Ausſicht genommen waren, ſollten am 18. November 85 beginnen. Da überraſcht Rohling die Welt damit, daß er ſeine Klage zurücknimmt. Kopp ſagt: „Es ſollte Licht werden — vor dem Lichte verbirgt er ſich".

Aber dieſes Licht, das durch die Begabung des großen Sachwalters der Welt iſt angezündet worden, leuchtet in dem Buche, das wir hier anzeigen. Ich ſage nur: Kaufet und leſet. Selbſt der Talmudkundige, der ja längſt durchſchaut hat, daß Rohling keine Seite im Talmnd geleſen hat und leſen kann und der daher durchaus nicht überraſcht iſt, was auch Rohling von den Sachverſtändigen Ungeheuerliches nachgewieſen wird, kommt dennoch auf ſeine Koſten durch die reiche Belehrung, die er in dem Buche empfängt. Mit dem Wahrheitsſinn, der Herrn Kopp auszeichnet, werden den talmudiſchen Verordnungen in Bezug auf Ketzer und Andersgläubige, die Herr Rohling — man denke nur Herr Rohling — nicht tolerant genug findet, werden ebenſo den Rohlingſchen Behauptungen, daß die „Tal-

mudjuden" in Wort und Eid nicht zuverläßig seien, auf Seite 73, 91, 92, 93, 95, 96, 126, 127 unseres Buches Parallelen aus Kirchenvätern, aus dem corp. jur. can., ja aus den Oesterreichischen und Deutschen Gesetzbüchern noch des vorigen Jahrhunderts entgegengestellt, die jedem Verständigen die Lust nehmen müssen, den vor beinahe 1400 Jahren abgeschlossenen Talmud zu verunglimpfen. Er kann sich wahrlich sehen lassen neben diesen Stellen.

Das traurigste Beispiel aber Rohling'scher Verwilderung erzählt uns das Capitel unseres Buches, das überschrieben ist: das Blutrituale (S. 154—184). So etwas muß vollständig gelesen und kann nicht gedrängt nacherzählt werden. Eines aber möchte ich als meine Privatmeinung aussprechen.

Die Sachverständigen konnten ja nur bestätigen, was Franz Delitzsch in Bezug auf die von Rohling neu entdeckten Stellen über das „Blutritual" mit einer gar nicht mehr zu übertreffenden Gründlichkeit gesagt hat. Rohling steht ja hier thatsächlich an der Uebergangsgränze von Trug zu Wahnsinn. Ich meine aber, daß die abschließenden Worte der Sachverständigen: „Und so sind denn alle schauerlichen Riten des Menschenopfers, welche Prof. Rohling hier findet, Gebilde seines Geistes. Bei Anwendung von nur ein wenig philologischer Methode hätte er nicht darauf kommen können" daß diese Worte sage ich, in einer Beziehung für den Zustand des Rohling'schen Geistes nicht characteristisch sind. Rohlings Geist hat in den Stellen aus Sohar und Vital ganz gewiß gar nichts gefunden, da er sie nicht viel besser versteht als chinesisch. Wenn Rohling etwas mit hebräischen Buchstaben Geschriebenes versteht, was ich durchaus nicht leugnen will, so gehört ganz gewiß weder der Sohar noch die phantastische Schrift des Chaim Vital dazu. Aber er brauchte eine Blutstelle, er sagte, wenn auch nicht „ein Königreich" für eine solche Stelle, doch gewiß so und so viel hundert Gulden.

Und da fand sich irgend ein hungriger Justus, der sich dachte: Rohling weiß, daß „Dam" hebr. Blut heißt, er weiß auch, daß „Bethula" Jungfrau heißt. Warum soll ich ihm nicht eine Stelle verkaufen, in welchem diese Worte freilich in einer Beziehung vorkommen, die mit der von ihm gesuchten absolut nichts zu thun hat? Rohling zahlte und der Soharhändler übersetzte. So ward die Welt mit der Entdeckung bereichert, vor welcher die Orientalisten stehen meinend, Rohling sei nicht ganz bei Sinnen. Nein, bei Sinnen ist er, aber wahrlich ich würde vorziehen gar keine Sinne zu haben als sie so zu verwerthen.

Offen gesagt weiß ich nicht, warum sich nicht einmal für die Rohlinge der Zukunft ein industrieller Lump finden sollte, der eine Stelle einfach schmiedet und sie gegen anständiges Honorar verkauft. Aber ich möchte diesen Zukunftsfanatikern doch einen Rath geben. Wir leben immerhin in einer Zeit echter Wissenschaftlichkeit, die sich nicht leicht ein X für ein U vormachen läßt und in welcher die Lüge jene Rolle des Pfeils spielt, der versagend den Schützen trifft. Wahrlich, man soll unsere Zeit nicht schelten trotz eines gewissen Atavismus, der die Rohheiten früherer Jahrhunderte wieder einmal auf die Bildfläche bringt. In früheren Jahrhunderten waren die Juden von Tisza-Eszlar nicht blos verloren, sondern nachdem der Herr Folterer sie wahrscheinlich so lange gequält hätte, bis sie alles Wünschenswerthe, sogar das nach physikalischen Gesetzen Unmögliche ausgesagt, wäre in die Jahrbücher der sogenannten Geschichte eingetragen worden: **Anno** so und so haben die Juden so und so nach eigenem Geständniß auf Grund ihres Ritus das nachbenannte grauenhafte Verbrechen begangen. Dieser Bereicherung der Weltgeschichte stellt unsere Zeit ihre unbequemen öffentlichen Verhandlungen, leider auch ihre wissenschaftliche Kritik entgegen und bereitet so den Herren Hetzern und Fanatikern ungebührliche Schwierigkeiten. Das Wiener Obergericht hat so eben

wieder das galizische Ehepaar Ritter unschuldig befunden, nachdem es schon so schön drei Mal wegen rituellen Mordes zum Tode verurtheilt war. Ist das der Lohn für angestrengtes Hetzen? Was soll man sagen, wenn nicht einmal ein bischen Synagogenbrand den Juden nachgewiesen werden kann? Das alles ist die schlimme Folge der öffentlichen Verhandlungen, welche oft die gutwilligsten und entschlossensten Zeugen in Verlegenheit bringen.

Ich meine, eine Zeit, welche Advocaten wie Kopp und Sachverständige wie Delitzsch, Nöldeke und Wünsche hat, ist kein דור יתום.

Dr. Joël.

Ein Wort über das jüdiſche Gebet.

Ein populärer Vortrag.

(Schluß).

Wann und von wem dieſe Gebetordnung getroffen, die einzelnen Gebetſtücke fixirt wurden, läßt ſich nicht ſicher behaupten und wiſſen wir nur, wenn wir von der unbeſtimmten Nachricht abſehen, die die Gebetordnung auf die Männer der großen Verſammlung, אנשי כנסת הגדולה, zurückführt, daß der Synhedrialpräſident Rabban Gamliel II. nach der Zerſtörung des zweiten Tempels die שמנה עשרה ordnen, redigiren ließ, wobei ihm namentlich ein ſonſt weniger bekannter Simeon behülflich war, der nach ſeinem Gewerbe, ſeiner Beſchäftigung mit Linnen הפקולי zubenannt wurde. Der Urſprung der שמנה עשרה reicht aber jedenfalls höher hinauf, wie es theils aus ihrem eigenen Inhalt, theils aus anderweitigen zuverläſſigen Daten erſichtlich iſt, und kann R. Gamliel nur mehrere Aenderungen in ihr, die für ſeine Zeit ihm nothwendig erſchienen, vorgenommen haben, wie dieſes Gebet noch ſpäter manche Aenderung erlitten haben mag, bevor es unſere jetzige Form erlangte. Die Benediction der עבודה „über den Gottesdienſt", die ſiebzehnte in unſerer heutigen Ordnung, lautet z. B. bei uns in folgender Weiſe: Habe Wohlgefallen Herr unſer Gott an Deinem Volke Iſrael und ſeinem Gebete, und führe zurück den Gottesdienſt in die Hallen Deines Tempels, und nimm das Opfer Iſraels und ſein Gebet in Liebe wohlgefällig auf und es ſei Dir ſtets wohlgefällig der Dienſt Deines

Volkes Israel und es schaue unser Auge, wenn Du zurückkehrst nach Zion in Barmherzigkeit, gepriesen seiest Du, der Du einst wieder in Zion thronen wirst". Hier wird einerseits in den Worten: „Nimm die Opfer Israels in Liebe wohlgefällig auf" das Bestehen des Tempeldienstes, und andererseits in den Worten: „Kehre den Dienst zurück in die Hallen Deines Tempels" dessen Zerstörung vorausgesetzt, und dürfte diese Schwierigkeit durch folgende Annahme zu erklären sein: Diese Benediction lautete ursprünglich, wo sie im Tempel von der anwesenden Vertretung der Israeliten und den Priestern im Anschluß an den Opferdienst gesprochen, und darum עבודה genannt wurde, etwa so: Habe Wohlgefallen Herr unser Gott an Deinem Volke Israel und seinem Gottesdienst, und nimm die Opfer Israels und seine Gebete in Liebe wohlgefällig auf und es sei Dir stets wohlgefällig der Dienst Deines Volkes Israel: Gepriesen seiest Du . . . , dem allein wir in Ehrfurcht dienen. Im Hinblick auf die Worte der Tora, daß das Opfer לרצון zum Wohlgefallen sei, und in Rücksicht darauf, daß das Opfer für ganz Israel dargebracht wurde, das vertretene aber nicht anwesend war, kam in dieser Benediction ausnahmsweise anstatt „wir" in der ersten Person drei Mal das Wort „Israel" (in der dritten Person) und drei Mal das Wort „Wohlgefallen" vor, und mußte gerade hier der Gedanke, daß es der Ewige ist, dem allein Israel Verehrung zollt, seinen angemessenen Ausdruck finden in den Worten: „Gepriesen seiest Du . . , dem allein wir in Ehrfurcht dienen". Diese Schlußform wird von den ältesten Quellen bezeugt, und ist sie auch in dem entsprechenden Gebete מן יאמר in den Worten: לפניו נעבד ביראה ופחד „Ihm wollen wir dienen in Ehrfurcht und Scheu" wiederzufinden. Nach der Zerstörung des Tempels änderte man nun diese Benediction dahin, daß sie eine Bitte um die Wiederherstellung des Tempeldienstes enthielt, ihre ursprüngliche Fassung wollte man aber hier aus Pietät nicht

ganz aufgeben, und so erhielt sie die jetzt übliche Form, wobei man unter den Opfern Israels die ihnen entsprechenden Gebete zu verstehen hat. Von dieser Benediction finden sich übrigens in älteren Schriften noch zwei verschiedene Versionen, und ist auch bei uns, so oft der Priestersegen an Festtagen ertheilt wird, noch eine andere Fassung üblich, nämlich ותערב וכו׳: „Es sei Dir nun wohlgefällig unser Gebet wie einst das Opfer" u. s. w. mit dem bereits erwähnten Schluß: „Gepriesen seiest Du .. dem allein wir in Ehrfurcht dienen", nur wird bei uns diese Fassung zu der gewöhnlichen noch hinzugefügt. Durch das Vornehmen solcher Aenderungen konnte es allerdings dahin kommen, daß zwei Benedictionen schließlich einen ähnlichen Inhalt erhielten, wie diese Benediction und die 14. ולירושלים.

Auf Veranlassung des Rabban Gamliel wurde auch im Gegensatz zu der bereits früher bestehenden Benediction für die Rechtschaffenen, Frommen und Weisen, על הצדיקים, die zwölfte Benediction gegen die Muthwilligen und Abtrünnigen על המינים ועל המורים eingeführt, so daß das Gebet erst nun 18 Benedictionen erhielt und שמנה עשרה genannt wurde, indeß es früher nur aus siebzehn bestand. Wir zählen jetzt, wie bereits der babylonische Talmud, 19 Benedictionen, indem die Eulogie für Jerusalem und das zu erwartende messianische Reich in Babylonien in zwei getheilt wurde, während sie in Palästina gewöhnlich in Eine zusammengefaßt war, in einer Weise, wie wir noch heute in die Benediction für Jerusalem die Worte: „Und den Thron Davids wolle bald wieder aufrichten" einzuschalten pflegen. Keineswegs aber darf aus dem Umstande, daß die 14. Benediction, wie sie bei uns lautet, die Zerstörung Jerusalems bereits voraussetzt, gefolgert werden, daß dieselbe überhaupt erst späteren Ursprunges sei. Diese Benediction enthielt nämlich ursprünglich ein Gebet für das Blühen und den Aufschwung Jerusalems mit dem Schlusse השוכן בציון und wurde erst später,

als Judäa seine politische Selbstständigkeit eingebüßt hatte, in eine andere Fassung gebracht. Den jüdischen Exulanten in Babel rief der Prophet Jeremia zu: „Suchet das Wohl der Stadt, wohin ich Euch geführt habe und betet für sie zum Ewigen, denn in ihrem Wohl wird Euch wohl sein", und wie hätte Israel nicht im eigenen Lande für das Wohl der eigenen Hauptstadt beten sollen. Und wie die levitischen Sänger an den Strömen Babels dennoch Jerusalems nicht vergessen konnten, so können auch wir trotz unserer Hingebung an das eigene Vaterland, in dessen Wohl wir unser eigenes erblicken, Jerusalems nicht vergessen; es müßte denn sein, daß wir kein Interesse, kein Verständniß mehr haben für unseren Stamm, für unsere Geschichte.

Das gemeinschaftliche öffentliche Gebet soll gemeinsame heilige Erinnerungen in uns wach rufen, unseren Blick auf die gemeinsamen idealen, geistigen Besitzthümer lenken; das materielle Bedürfniß soll zurücktreten vor dem geistigen, das Einzelinteresse vor dem Gesammtinteresse. Darum erhielten die Gebete die Pluralform, und bezogen sich, so weit sie nicht einen ausschließlich nationalen Charakter hatten, auf die Menschheit überhaupt. In der 8. Benediction der der biblische Vers zu Grunde liegt: „Heile Du, Herr, mich, so werde ich geheilt sein, hilf Du mir, so wird mir geholfen sein, denn Du bist mein Lob" wurde der Singular „mich" in die Mehrzahl „uns" verwandelt, und der daran sich knüpfende Schluß — denn והעלה רפואה scheint ein Zusatz zu sein — lautete früher: „Gepriesen seiest Du . . רופא חולים, der Du heilest die Kranken", nicht רופא חולי עמו ישראל „der Du heilest die Kranken Deines Volkes Israel", und ähnlich verhielt es sich mit anderen Eulogieen.

In diesem Sinne ist die שמנה עשרה abgefaßt, und die drei ersten Benedictionen enthalten gar keine Bitte, gar keinen Wunsch, sondern eine Anrede, und sollen uns dadurch zum Bewußtsein

führen, vor wem wir beten. In der ersten Benediction (Abot) wird uns zum Bewußtsein gebracht, daß es der Gott unserer Väter ist, zu dem wir uns bekennen, und vor den wir hintreten, der Schöpfer des Alls, als welchen ihn Abraham, mit dem unser Geschichtsleben beginnt, erkannte, der Lenker der Geschichte, der da gedenket der Gnade, oder besser des Bündnisses der Väter, und Heil und Erlösung sendet ihren spätesten Nachkommen. Die Form einer ברכה lautete wohl ursprünglich ברוך oder auch ברוך אתה, wie sich bereits in der Bibel diese Form zwei Mal findet, und scheinen erst später, wenn auch schon in der talmudischen Zeit, die Worte: מלך העולם „König der Welt" hinzugekommen zu sein; bei einer Gruppe zusammengehöriger Berachot, wo die erste gewöhnlich mit ברוך beginnt und schließt, die darauf folgenden aber ohne Weiteres angereiht werden, wie אתה גבור, אוהבה עולם, und nur mit ברוך schließen, finden sich die Worte: „König der Welt" am Anfange der ersten Benediction; in der שמנה עשרה aber sprechen wir sie auch hier nicht, von dem richtigen Gefühle geleitet, daß dieselben hier den Zusammenhang stören würden, indem die Worte: Gepriesen seiest Du unser Gott, wie der Gott unserer Väter eng zusammen gehören und durch keinen Zusatz unterbrochen werden dürfen. Die ganze Stelle lehnt sich, wie bereits die Mechilta bemerkt, an die dem Moseh am Dornbusche gewordene erste Offenbarung an, wo der Ruf an ihn erging: „Ich bin der Gott Deines Vaters, der Gott Abrahams, Jizchaks und Jaakobs" und ferner: „So sprich zu den Kindern Israels, der Ewige, der Gott Eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Jizchaks und der Gott Jaakobs sandte mich zu Euch, dies ist mein Name für immer, und dies mein Angedenken für Geschlecht und Geschlecht". Die nächstfolgenden Worte: „Großer, mächtiger und erhabener Gott", sind bekanntlich ebenfalls einer Stelle aus dem fünften Buche der Tora entlehnt, und die darauf folgenden

Worte, wie sie wohl Anfangs lauteten: אל עליון קונה שמים וארץ „Hoher Gott, Eigner des Himmels und der Erde" finden sich in der Genesis bei der Geschichte Abrahams. Diese ursprüngliche Fassung weist das Gebet מגן אברהם auf, hat sich erhalten gegen Ende des Gebetes השיבה, und ist auch noch in der jetzt üblichen Fassung wieder zu erkennen. Denn in den Worten: „Er erweiset Güte und Gnade, Eigner des Alls, und gedenket der Gnade der Väter" entspricht die Ausdrucksweise: „Eigner des Alls" קונה הכל den Worten: „Eigner des Himmels und der Erde", womit der alte Hebräer eben das Weltall bezeichnete; nur müßten dann diese Worte: „Eigner des Alls" vorgesetzt werden, so daß auch die Verbindung: „Er erweiset Güte und Gnade und gedenket der Gnade der Väter" in ihrem ursprünglichen, natürlichen Zusammenhange wieder hergestellt würden. Es erscheint aber durchaus nicht nöthig, diese Aenderung im Gebete vorzunehmen, so lange sie nicht etwa allgemein in die Gebetbücher aufgenommen würde. Im Hinblick auf die Schrift, daß Gott dem Abraham verheißen, ihm Schutz zu sein, lautet der Schluß unserer Beracha: König, Retter und Schutz, gepriesen seiest Du מגן אברהם, „Schutz Abrahams". Aus dem Gebete מגן אבות, wie vielleicht auch aus einer Stelle im Talmud, wäre zu ersehen, daß es einst für diesen Schluß noch eine andere, dem Anfange und dem Namen der Benediction entsprechendere Form gab, nämlich: מגן אבות „Schutz der Väter"; allein in Rücksicht auf die eben erwähnte Bibelstelle erscheint die bei uns übliche Ausdrucksweise nicht unangemessen, und hat sie auch Rabbi Simeon ben Lakisch, ein Lehrer aus der Mitte des dritten Jahrhunderts, gekannt und für richtig befunden mit der haggadischen Anspielung auf die dem Abraham verheißenen Worte: והיה ברכה ע"ש. „Du seiest zum Segen, das heißt: Dein Name bilde den Schluß des Segensspruches".

Die zweite Benediction גבורות bespricht die Allmacht Gottes

in seiner fürsorglichen Waltung, und scheint ursprünglich einem dem entsprechenden Abschluß gehabt und etwa in folgender Weise gelautet zu haben: Du bist mächtig für immer Herr, der Du speisest die Lebenden in Gnade, belebest die Todten in großer Barmherzigkeit, stützest die Fallenden, heilest die Kranken, erlösest die Gefesselten und bewahrst Deine Treue den im Staube Entschlafenen: Wer ist wie Du, Herr der Macht, wer Dir ähnlich, gepriesen seiest Du .... בעל גבורות „Herr der Macht". Rabban Gamliel aber, der ein Feind aller Parteiungen und Zerklüftungen, die Einheit in Judäa herzustellen suchte, die Streitfragen zwischen der schammaïtischen und hillelitischen Schule zu lösen sich bemühte, und bei der Redaction des Gebetes gegen die Abtrünnigen, Sectirer eine neue Benediction einführte, scheint hier eine passende Gelegenheit gefunden zu haben, im Anschluß an die Worte: „Du belebest die Todten in Barmherzigkeit" den Sadducäern gegenüber, die die Auferstehung, das Jenseits leugneten, den Glauben an die Auferstehung, das Jenseits öffentlich und scharf alltäglich in der Synagoge zu betonen, und demgemäß durch einen auf diesen Glauben sich beziehenden Zusatz gegen Anfang und Ende unserer Benediction gewissermaßen ein doppeltes Gepräge verliehen zu haben. Einerseits zeigt sie uns die Allmacht Gottes in seiner Vorsehung hienieden, und andererseits seine Treue gegen die Entschlafenen im jenseitigem Leben. Diesem doppelten Charakter gemäß erhielt sie auch eine doppelte Benennung גבורות „die Eulogie über die Allmacht" und תחית המתים „über die Auferstehung", und schließet jetzt mit den Worten: „Gepriesen seiest Du, der Du belebest die Todten". Im Beginne des Winters, zur Zeit der Regenniederschläge für Palästina, auf die dieses Land so angewiesen ist, schaltete man noch מכלכל חיים einige Worte ein, so daß die Stelle lautete: „Du lässest wehen den Wind, hinabströmen den Regen, und speisest so — indem

in Folge des Regens das Getreide aufschießt — die Lebenden in Gnade".

Die dritte Benediction . . . קדושה, oder auch schlechthin קדושה, hat die Heiligkeit Gottes, die höchste Vorstellung, die wir mit dem Gottesbegriff verbinden, zu ihrem Inhalt, und dürfte es nicht mehr an der Zeit sein, auf dieselbe, die als die erhebendste angesehen wurde, den Peitanim für ihre liturgisch-poetischen Ergüsse als der Mittelpunkt des Gottesdienstes galt, und in verschiedenen Versionen sich findet, näher einzugehen oder die anderen Benedictionen ausführlicher zu besprechen. Es sei daher nur gestattet zu bemerken, um den Geist des jüdischen Volkes und den Charakter seines Gebetes, worin eben sein eigener Charakter sich kund giebt, zu kennzeichnen, daß die erste Bitte, die Israel in der 4. Benediction an Gott richtet, eine Bitte um Erkenntniß ist, mit den schlichten Worten: „Du begnadest den Irdischen mit Vernunft, lehrest den Menschen Einsicht, so begnade uns von Dir aus mit Erkenntniß, Wissen und Einsicht, gepriesen seiest Du . . Spender der Einsicht. Wie Israel über des Menschen Adel und Bestimmung denkt, dies ist in diesen Worten hinreichend angedeutet. Gott begnadet den Menschen mit Vernunft und spendet dem Irdischen Lichtstrahlen der Erkenntniß; er hat den Sinn für Wahrheit, Religion und Gesittung in des Menschen Geist und Gemüth gesenkt, so daß einem Jeden eine höhere Eingebung innewohnt, die er als seine Ueberzeugung, man möchte beinahe sagen, als eine Offenbarung in sich trägt, und diesen Geist zu bilden, um höhere Erkenntniß, höhere Gesittung zu erlangen, soll des Menschen erstes Streben, erste Bitte sein. Auf die Heiligkeit Gottes in der dritten Eulogie folgt die Veredelung, die Vervollkommnung des ihm ebenbildlichen Menschen in der vierten.

An die letzte Bitte, die bereits besprochene 17. Benediction, reiht sich zum Schluß הודאה, das Dankgebet an, dessen tiefen

Gehalt ein Jeder begreift, der die Empfindung hoher Freuden nicht etwa in Jubel und Rausch zum Ausdruck brachte, sondern in einem innigen Dankgebet vor Gott niederlegte. Mit dieser Benediction, die vielleicht einst mit den Worten endete: „und Alles was lebt, zolle Dir Dank, Sela", schloß das Gebet, und es erfolgte darauf der Priestersegen, der, wie im Tempel gegen Schluß des Opferdienstes, so auch in den Synagogen zum Schluß des Gebetes täglich von den Aaroniden ertheilt wurde. Auf ihre letzten Worte: „Der Herr wende Dir sein Antlitz zu und gewähre Dir Frieden", antwortete der Vorbeter: „Gewähre uns Deinen Frieden und Deinen Segen", und schloß mit der Beracha: „gepriesen seiest Du, der Du segnest Dein Volk Israel mit Frieden", oder, wie diese Form früher allgemein lautete und noch jetzt für die Bußtage üblich ist: „gepriesen seiest Du, Spender des Friedens", und so sende er auch uns, wie der ganzen Menschheit seinen Segen, seinen Frieden.

Studien zur Aggadah.

Von

Dr. Philipp Bloch, Posen.

(Fortsetzung.)

4. Das Gleichniß, die Parabel, . . . ל משל.

Das Gleichniß oder die Parabel ist eine Lehrform, für welche dem orientalischen Geist eine besondere Vorliebe zugeschrieben wird. Wollte man hiergegen geltend machen, daß wol jeder Denker oder Redner ohne Unterschied auf diese Darstellungsart verfällt, sobald er in die Nothwendigkeit versetzt wird, abstrakte Gedanken und übersinnliche Vorstellungen moralischen oder religiösen Inhalts in plastischer Anschaulichkeit vorzuführen, und daß die paraboliſche Vortra gsweise ebenso unterschiedslos überall auf dankbare Hörer rechnen darf, so steht doch wiederum unabweisbar fest, wie grade im Orient die Parabel auf allen Litteraturgebieten zum Vorschein kommt, und sich daselbst allenthalben einer überaus wohlwollende n Pflege zu erfreuen hat. Auch in den verschiedenen Schriften der Auslegungsaggadah ist sie keine seltene Erscheinung, jederzeit aber eine willkommene; denn wo man ihr hier begegnet, wird sie gewiß von jedem Leser bei der schwer aufzulösenden Dunkelheit mancher Stellen, bei der ungleichmäßigen Ausführung und der oft unmotivirten Vertheilung der einzelnen Punkte, bei der ermüdenden Aufzählung verschiedener Erklärungen und Meinungen, als eine interessante Abwechselung und ein angenehmer Ruhepunkt freudig begrüßt. Am häufigsten jedoch kommt sie innerhalb unserer Pesikta zur

Anwendung, und sie wird von ihr gar oft durch eine dieser Schrift sonst fernliegende Ausführlichkeit begünstigt. Die Pesikta verwendet das Gleichniß nicht etwa schlechthin um seiner selbst willen, zur allegorischen Darstellung einer moralischen oder religiösen Wahrheit an sich, sondern sie stellt dasselbe in den Dienst hermeneutischer oder homiletischer Zwecke zur Verdeutlichung des Wortsinnes oder des Lehrinhalts einer Schriftstelle oder eines aus einer Schriftstelle abgeleiteten Gedankens. Trotzdem bildet es das poetische Element der Piska. Die dichterische Wirkung wird jedoch nicht hervorgebracht durch den Glanz oder den Klang der Worte, — dieselben entfernen sich gar nicht von dem alltäglichen Sprachgebrauch, — und ebenso wenig durch den hohen Flug der Gedanken, — dieselben werden aus der Erfahrungssphäre des gewöhnlichen Lebens geschöpft, — sondern einerseits durch die klare Anschaulichkeit und Lebendigkeit, in welcher das Bild die beabsichtigte Auslegung reflektirt, und anderseits durch die ergreifende Glaubensinnigkeit, welche ihren traulichen Zusammenhang mit Gott in diesen Bildern ebenso überzeugt, wie naiv ausspricht.

Der Stoff der parabolischen Erfindung wird fast durchwegs dem menschlichen Leben im Allgemeinen nach seinen sozialen, psychischen und sittlichen Beziehungen entnommen. Die leblose Natur oder das Thierreich ist dabei höchst selten berücksichtigt [1]).

[1]) Derartige Gleichnisse, welche man als symbolische Parabeln zu bezeichnen pflegt, sind etwa vier vorhanden: Piska 1 S. 2 b אמר ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי: למה היה אוהל מועד דומה? למערה שהיא נתונה על שפת הים ועלה הים והציף, המערה נתמלאה מן הים והים לא חסר (hier wird allerdings durch „die Höhle am Ufer des Meeres" nur eine andere leblose Sache „das Stiftszelt" versinnbildlicht); — Piska 3 S. 26 b ר' שמעון בן חלפתא אמר: למה היה עמלק דומה? לזבוב שהוא להוט אחר המכה; — Piska 25 S. 161 a אמר ר' לוי: לעוף שהוא נתון בכלוב ובא עוף אחר ועמד על גביו אמר לו אשריך שמזונותיך מצואים אצלך אמר לו כמזונות אתה מסתכל ובמצודות אין אתה מסתכל! ; — Piska 26 S. 107 a לארבעה דיוטות זו למעלה מזו וזו כזו יין וכזו שמן וכזו דבש וכזו

Einmal oder vielleicht zweimal [1]) taucht auch eine Fabel dazwischen auf; sonst beschränkt sich die Wahl des Erzählungsstoffes, zumal in der direkten oder eigentlichen Parabel, auf Vorgänge, die als wahrscheinlich oder wohlbegründet im Leben wie in der Natur der Erfahrung abgelauscht sind.

Der Form nach werden die Parabeln bald mehr bald minder ausführlich und sorgfältig behandelt; jedoch lassen sich einzelne normative Grundzüge erkennen, welche grade in unserer Pesikta mit einer gewissen Strenge durchgeführt sind. Als solche bieten sich vor allem die Formeln dar, welche jedem Gleichniß vorangehen, um es anzukündigen und einzuführen. Solcher Formeln giebt es drei verschiedene Arten: 1) כנוהג שבעולם — 2) . . . משל ל — 3) (הללו) הוה . . . . . מה. Diesen drei Einleitungsformeln liegen auch drei verschiedene Gattungen der

---

מים נפלה דליקה באחת מהן מכבות זו את זו אבל אם היו כולן של שמן כולן נשרפות. — Zwei Parabeln führen wol einen leblosen Gegenstand als das Subjekt der Parabel auf, aber ihr Inhalt ist ganz und gar eine menschliche Thätigkeit, für welche jener Gegenstand die Voraussetzung abgiebt, die Hauptsache sind dabei die handelnden Personen. Es sind dies: Piska 3 S. 27 a אמר ר' חנניא: לאמבטי רותחת שלא היתה בריה יכולה לירד לתוכה ובא בן כליעל אחד וקפץ לתוכה אע"פ שנכווה, אלא הקידה לפני אחרים; — und Piska 25 S. 165 a אמר ר' סימאי לצור גבוה שהיה עומד בפרשת דרכים והיו בני אדם נכשלין בו אמר להם המלך סיתתו קימעה קימעה עד שתהא קבוצה השעה ואני מעבידו מן העולם. Hierzu kann auch noch die Parabel aus Piska 32 S. 197 b gezählt werden: ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי אומר: משל לשור שהיו עסקין דעיים עמד צייר וצר איקונין של ארי באבוסו כדי שיהא ממיס ומתירא. —

[1]) Beide Fabeln sind bereits in der vorigen Anmerkung angeführt. Piska 25 S. 164 a: „R. Levi sagte: wie ein Vogel, der in einem Käfig „sich befindet. Ein anderer Vogel kommt dazu, stellt sich neben ihn hin „und sagt zu ihm: wie glücklich bist du, daß du dein Futter stets vor„räthig neben dir hast! Da antwortete jener: du hast nur Augen für „das Futter, nicht aber für die Gitterstäbe". — Piska 32 S. 197 b ist wol auch als Fabel anzusehen. „R. Josua von Sichnin sagte namens des „R. Levi: es gleicht einem Ochsen, der sich ungebärdig aufführt. Da geht „ein Maler hin und malt das Bild eines Löwen an seine Krippe, damit „jener es erblicke und Angst bekomme". —

Parabel zu Grunde, von denen jede sich ihre besondere Form naturgemäß gestaltet, und welche man unterscheiden kann als 1) die indirekte Parabel — 2) die direkte oder eigentliche Parabel — und 3) die Ausführung einer biblischen Metapher.

1) מנהגו של עולם oder בנוהג שבעולם. Diese beiden Termini, zwischen denen kein Unterschied wahrzunehmen ist, und die soviel als „dem natürlichen Lauf der Dinge entsprechend" oder „erfahrungsgemäß" [1]) zu bedeuten haben, leiten die indirekte Parabel ein. Unter indirekter Parabel verstehe ich diejenige, welche entweder mehr darauf ausgeht, einen besonderen Fall unter die allgemeine Regel zu subsummiren, als Bild und Gedanke einander gegenüber zu stellen, oder welche den die Erzählung bestimmenden und beendenden Schlußsatz nicht als Vergleichungspunkt benutzt, um in ihm die Aehnlichkeit zwischen Bild und Gedanke aufzufangen, sondern als Kontrast, um an ihm ihre Divergenz recht grell hervortreten zu lassen. Ein Beispiel aus Piska 12 S. 101 a soll das Erstere erläutern. „Es „sagte R. Levi namens des R. Simeon ben Menassjah: der Ballen „an der Ferse des ersten Menschen hat die Sonnenscheibe an „Glanz verdunkelt. Wundere dich darob nicht! Erfahrungs„gemäß ist's [2]), so jemand zwei Teller arbeitet, den einen für „sich, den andern für einen seiner Hausgenossen, für wen wird „er wol den schöneren arbeiten? gewiß doch für sich! Ebenso „ist der erste Mensch für den Gebrauch Gottes, die Sonnenscheibe „für den Gebrauch der Menschen erschaffen worden u. s. w." Hier werden die beiden Thätigkeiten, des Menschen einerseits

[1]) Vgl. Abodah sarah 8 a מנהגו של עולם הוא „es ist dies die Weise der Natur"; das. 54 b עולם כמנהגו נוהג „die Welt folgt ihrem Gesetz." —

[2]) Dieselbe Parabel ist Piska 4 S. 36 b zu lesen, doch zeigt sie dort einige unwesentliche Abweichungen. Statt בנוהג שבעולם heißt es dort מנהגו של עולם, ein Beweis, daß beide Phrasen identisch gebraucht werden, und statt דסקרין „Teller" heißt es קיתונין „Becher", was für den Inhalt des Gleichnisses irrelevant bleibt. — בן בית ist gewöhnlich der „dienende Hausgenosse," vgl. Schab rabba zu 4, 2: אמר לבן ביתו לך והבא לי וכו'. —

und Gottes andererseits, nicht mit einander verglichen und in ihrer Aehnlichkeit nachgewiesen; wol aber wird die schöpferische Thätigkeit Gottes, unbeschadet ihrer sonstigen Erhabenheit, direkt unter den allgemeinen Begriff kunstfertiger Thätigkeit gebracht, insofern dieselbe für sich selbst Schöneres als für ein untergeordnetes Familienglied anfertigt. Zu Grunde liegt dabei folgender Gedankengang: der Arbeiter kann für sich und für einen Anderen arbeiten, Gott hat so gearbeitet; in solchem Fall wird der Arbeiter, wie die Erfahrung lehrt, das Schönere für sich, nicht für den ihm Untergeordneten, anfertigen, — also hat auch Gott für sich selbst das Schönere, nicht für den ihm Untergeordneten, angefertigt. Das ist keine Vergleichung, das ist ein Schluß von der Art auf das Einzelne; das, was als scheinbare Vergleichung mit כ „ebenso“ angegeben wird, daß der Mensch dem eigenen Gebrauch Gottes, und die Sonne dem Gebrauch seiner Untergebenen dient, folgt gar nicht aus dem Gleichniß, wird vielmehr als Thatsache vorausgesetzt, an welche die eigentliche Folgerung des Gleichnisses erst anknüpfen kann. Dasselbe, und zugleich den vom Schlußsatz angestrebten Kontrast, mag noch ein anderes Beispiel aus Piska 14 S. 116 b verdeutlichen. „Es sagte R. Szimon: erfahrungsgemäß ist's, so jemand bei seinem Schwieger„vater gewohnt hat und auf dem Wege ist, aus seinem Hause „sich zu entfernen, wäre es wol möglich, daß sich nichts, auch „nicht das geringfügigste Ding [1]), in seinem Besitze fände? Dieser „hier aber (näml. der Patriarch Jakob) — nicht einmal eine „Nadel, nicht ein Messerchen ist in seinem Besitz gefunden wor„den; darum eben heißt es: „Du hast nun alle meine Ge„räthschaften durchsucht, was hast Du denn gefunden von allen „Geräthen deines Hauses?“ (Gen. 31, 37). Der Obersatz lautet

[1]) Näml. was als Eigenthum dem Schwiegervater rechtmäßig gehört. —

hier: es giebt Menschen, welche bei ihrem Schwiegervater wohnen und dann fortziehen; — Jakob gleicht nicht blos einem solchen, er ist selbst ein solcher. Der Untersatz heißt dann: wer in solcher Lage war, wird beim Umzug, wie die Erfahrung beweist, unbedeutende Gegenstände aus des Schwiegervaters Eigenthum mit oder ohne Vorwissen mit sich nehmen; — Jakob war in solcher Lage, und trotzdem bildet er eine glänzende Ausnahme von dieser Regel.

Die Parabel, mit בטהג שבעולם oder מנהגו של עולם an der Spitze, geht also in der Regel, wie schon der Wortlaut der Formel besagt, von einem allgemein menschlichen Erfahrungssatz aus und sucht zumeist an der Folgerung, die sich daraus ergiebt, das gegensätzliche Verhalten des vorliegenden Gegenstandes in voller Schärfe zu charakterisiren. Nur zwei Gleichnisse dieser Gattung weichen in unserer Pesikta davon ab, indem sie sich auf die positiven Gleichungspunkte in den beiden Gegenstücken richten und ihre Nutzanwendung oder Aufklärung mit כך einführen. Das eine ist das vorhin übertragene aus Piska 12 S. 101 a. Das andere befindet sich in Piska 9 S. 73 a [1]):

---

[1]) Als Urheber dieses Ausspruchs wird ר' יהודה ברבי genannt, eine mystische Persönlichkeit, welche als ר"י בן יהודה noch zweimal in der Pesikta auftritt S. 49 a und 79 b. Schwerlich kann ein Name, zumal an diesen Stellen, so gelautet haben, vgl. Frankel מבוא הירושלמי S. 91 a Schlgw. מדרש תנחומא יהודה בר חייה; es für ר' יודן ברבי zu nehmen, wie Buber מכוא B. I S. 50 Not. 105 erklärt, geht in unserer Pesikta nicht an, weil derselbe hier niemals anders wie schlechtweg ר' יודן genannt wird. Eine Korruptel ist unzweifelhaft. Vielleicht dürfte man S. 49 a und 97 b יהודה בר נחמני lesen, es ist der יהודה, dem der Titel Rabbi abgeht, und der fast durchwegs ohne solchen Titel angeführt wird. Für den vorliegenden Ausspruch S. 73 a möchte ich als Autor ר' יהודה בר אלעאי vermuthen, da derselbe unmittelbar auf R. Meir folgt, und ihm in der Pesikta, wo er nicht ר' נחמיה gegenübersteht, stets des Vaters Name beigefügt wird. Die Parallelstelle Wajikra rabbah p. 27 hat ר"י ב"ר, entsprechend der Pesikta, in der das dunkle ב"ר in das doch weniger dunkle ברבי erweitert, wurde. Die beiden Tanchuma-Spezies lesen an der analogen Stelle ר' יהודה בר אמי, welcher Name in der Pesikta überhaupt nicht vorhanden ist. Wajikra

„Erfahrungsgemäß ist's, wenn man macht den Deckel zu einer Tonne
„nicht von Silber und nicht von Gold und nicht von Kupfer
„und nicht von Eisen und nicht von Zinn und nicht von Blei,
„sondern von Thon, weil gleich zu gleich gesellt wird; ebenso
„spricht Gott: die Hölle ist Finsterniß und das Chaos ist
„Finsterniß und die Frevler sind Finsterniß, also komme die
„Finsterniß, um mit der einen (das Chaos) die andere (die
„Hölle) zu bedecken, denn es wird gesagt: „Denn in Nichtigkeit [1])
„schreitet er dahin, und zur Finsterniß geht er ein, und mit
„Finsterniß wird sein Name bedeckt" (Koh. 6, 4). — Die üb-
rigen alle sind Kontrast-Parabeln; der Satz der antithetischen
Nutzanwendung oder Aufklärung wird durch ein אבל oder ein
schlichtes . . . markirt, und nur die Tischripiskoth, in denen
diese Art Gleichnisse nachlässig behandelt zu sein scheint, lassen
zuweilen jedes grammatische Anzeichen fort. Es sind im Ganzen
nur 14 an Zahl, die hier aufgezählt sein mögen:

1. Piska 4 S. 30 b: אלא כנוהג שבעולם מלך בו"ד נכנס
למדינה וכני המדינה מקלסין אותו ועתה לו קילקלת אמר להם לפתר אני
כונה לכם דימוסאות לפתר אני כונה לכם מרשעותה לפתר אני מכניס לכם
את אמת המים ישן לו אלא עמד היקן הזה והיקן אסרתיך — אבל
הקב"ה אינו כן אלא וה' אלהים אמת . . . .

2. Piska 6 S. 57 b: אמר ר' יוחי סנהגו של עולם זה שהוא
שכר על גב הגרה או אשר לו שלא ישתה ב' או ג' לוגין — ואנא על
לוגין דחמרא כתיבת דאנא שתי ראנא רוי ראנא שבע [2]).

---

rabbah beginnt diesen Ausspruch: ר"י ב"ר אמר כ ש ל, die beiden Tan-
chuma: אמר ר' יהודה בר אמי כ ש ל. Der Ausdruck אמר כשל ist ohne
. . . ל ungebräuchlich; כשל an dieser Stelle ist entweder die bewußt
verkürzte oder unbewußt verstümmelte Abbreviatur für כנהגו של עולם,
wie es zur Stelle durchaus heißen muß. —

[1]) Auch בהבל will wol hier vom Midrasch weniger als „Nichtigkeit",
vielmehr als Hauch, „Nebel" verstanden sein, welches den Begriff der
Dunkelheit einschließt; der Frevler schreitet in Dunkelheit hin, d. h. er
sucht den Weg der Finsterniß, darum führt auch sein Ende zur Finsterniß. —

[2]) Das zweite, an selbigem Ort befindliche, Gleichniß מנהגו של עולם
גבור שבא לשתות מים וכ' ist nur eine überarbeitete Kopie des ersten, hier

3. Piska 8 S. 69 a: אמר ר' יצחק בנורא שבעולם אדם לקוח לו ליטויא בשר כמה יגיעות וזיעה יגע כמה צער והוא מצטער עליה עד שלא יבשלנה — ואמריהו רם ישנים על מטותיהן והקב"ה משיב רוחות מעלה ענגים ומוריד נשמים ומפריח מללים ומגדל צמחים ומרשן הפירות.

4. Daſ.: אמר ר' פנחס בנורא שבעולם אדם מכבס את כסותו בימות הגשמים כמה יגיעות וזיעה יגע כמה צער הוא מצטער עד שלא יגבנה — והמריחו ישנים על מטותיהן והקב"ה מציא מעט רוח ומנגב את הארץ.

5. Piska 10 S. 80 a: בנורא שבעולם אדם גדל עם חברו שנים שלש שנים אדם קושר לו אגודה יחיכה — וזה (יער ורע) גדל עם האדם מעוזריו ועד וקנוניו ואם וזה יכול להמילו בתוך כ' שנה ממילו, וכן בתוך מ' או בתוך ס' או בתוך ע' עד יום מותו.

6. Piska 11 S. 99 a: ועני כשם ר' נחמיה (1 בנורא שבעולם אדם יש לו שדה אחת וזה נותנה למחצית לשליש ולרבע — א ב ל הקב"ה אינו כן אלא משיב רוחות ומעלה ענגים ומוריד גשמים ומפריח מללים ומגדל צמחים ומרשן פירות ולא אמר לנו להפריש למעלה אלא אחד מעשרה.

7. Piska 13 S. 111 a: אמר ר' שמעון בן נזירה [בנורא][2] שבעולם אדם אוכל צחנה שנים שלשה חדשים ונפשו נקשה עליו ממנה — ואלם כמוך שנים עוזבין אותה שמתוב בה: עוד ואמרי לו (ישעיה ל' כ"ב) צואה תאמר לו ואין נפשותיכם נקשה הימנה.

8. Piska 14 S. 116 b: א"ר סימון בנורא שבעולם אדם . . . . . ה, bereits oben überſetzt.

---

angeführten; es ſtört daſelbſt den Zuſammenhang und fehlt auch wirklich in Cod. Oxf. und anderen Parallelſtellen, vgl. Buber S. 57 b Not. 23. Es muß daher geſtrichen werden.

1) Nr. 6 iſt das Original, das in Nr. 3 und 4 kopirt iſt; es wird dies ſchon durch das Zeitalter ihrer Autoren außer Zweifel geſtellt, und läßt ſich auch aus dem inneren Weſen der Parabeln nachweiſen. —

2) Der Text der Parabel beginnt hier: בנורא שבעולם, was nach ſeiner grammatiſchen Konſtruktion befremdet und ſich nirgends ſonſt wiederholt. Statt בנורא muß daher בגורן geleſen werden, wie die Parallelſtelle, Jalkut zu Prov. 1, 22 in der That ב ג ו ר ן שבעולם zeigt. —

9. Pisqa 21 S. 145 b: אמר ר׳ לוי בנוהג שבעולם אדם בונה לו טרקלין ועושה לו חלונותיו מקטינות מבחוץ ומרחיבות מבפנים כדי להכניס אורה לתוכה — אבל חלונות בית המקדש לא היו כן אלא מקטינות מבפנים ומרחיבות מבחוץ כדי להוציא אורה לעולם.

10. Pisqa 28 S. 158 b: בנוהג שבעולם [1] הבריות אומרים פלוני ישא פלונית „אך הבל בני אדם“ (תהלים ס״ב י׳), פלונית תשא פלוני „כזב בני איש“ — „במאזנים לעלות המה מהבל יחד“ אמר ר׳ חייא בר מריא עד שהן עשוין הבל ממעי אמותיהן הם יחד.

11. Pisqa 25 S. 163 b: ר׳ יודה נשיה בש״ר יודה בר סימון מנהגו של עולם אדם יורה חץ, כמה מהלך? בית כור או בית כורים — גדול כחה של תשובה שמגעת עד כסא הכבוד שנ׳ שובה ישראל עד ה׳ אלהיך.

12. Das.: אמר ר׳ אלעזר בנוהג שבעולם אדם מבזה את חברו ברבים ולאחר זמן הוא מבקש להתרצות לו וזה אומר לו אתה מבזה אותי ברבים ומתרצה לי ביני לבינך לך והבא אתך האנשים שבזית אותי לפניהם ואני מתרצה לך — אבל הקב״ה אינו כן אלא אדם עומד ומחרף ומגדף בשוק והקב״ה אומר לו עשה תשובה ביני לבינך ואני מקבלך.

13. Das. 164 a: בנוהג שבעולם אדם עושה גרישים גרישים של עבירות — ועושה תשובה מניכל וירא און ולא יתבונן (איוב י״א י״א).

14. Das. 165a: אמר ר׳ יצחק בנוהג שבעולם אדם נכשל בעבירה — והוא מתחייב עליה מיתת שמים, מת שורו אבדה תרנגולתו שברה צלוחיתו נכשל באצבעו מקצת הנפש ככל הנפש.

Es kann in Frage stehen, ob den letzten beiden Nro. 13 und 14 die Bedeutung einer indirekten Parabel nicht abgesprochen werden[2]) muß; wenn man indeß erwägt, daß auch hier das

[1]) Der Gedankengang ist hier folgender: wenn Menschen noch so bestimmt behaupten zu können glauben, der wird die heimführen oder diese wird jenen heirathen, es ist doch trügerisch; bei Gott dagegen war die Wahrheit dessen schon genau abgewogen, als Mann und Frau noch embryonenhaft waren. —

[2]) Nur ein einziges Mal findet sich in der Pesikta בנוהג שבעולם, ohne eine indirekte Parabel zu bilden, und zwar Pisqa 20 S. 142 a: בנוהג שבעולם אדם שאין בו דעה הבריות אומרים חכים הוא דין ולא אכל פירא ויודעין מן יומא. Allein ein so emphatischer Ausdruck wie בנוהג שבעולם

für solchen Fall in der Pesikta gebräuchliche אדם sofort auf בנדון שבעולם folgt, und daß die beiden Aussprüche überhaupt nur unter der Voraussetzung eines Gegensatzes, sei es der göttlichen Milde zur irdischen Gerechtigkeit oder sonstwie, einen erträglichen Sinn geben, so wird man nicht anstehen, sie dieser Gleichnißart zuzuweisen. Der Erfahrungssatz fehlt in beiden; entweder ist der Text lückenhaft, oder es findet hier, was auf aggadischem Gebiet ja keine Seltenheit ist, eine Brachylogie statt, und der Erfahrungssatz ist gedanklich zu ergänzen. Nro. 13 wäre dahin zu verstehen: „Erfahrungsgemäß ist's, so jemand Sünden in „dichten Haufen verübt, (es kommt jede von ihnen zur Ver„geltung) — thut er aber Buße, da, wenn man so sagen darf, „sieht Gott das Unrecht, er nimmt jedoch keine Kenntniß davon". Nr. 14 wäre etwa so zu übersetzen: „Erfahrungsgemäß ist's, „so jemand sich sündhaft vergißt, (ist's ein Todesverbrechen „gegen die irdische Gerechtigkeit, so kennt sie keine Nachsicht) „— ist's aber eine Todsünde gegen die himmlische Gerech„tigkeit, alsdann, wenn ihm ein Ochs stößt, oder eine Henne „ihm verloren geht, oder eine Flasche ihm zerbricht oder er den „Finger sich ritzt, so löst dieser geringe Schmerz den Todes„schmerz aus, [denn[1])] es wird gesagt: „Eines tritt an die

---

für das simpele „gewöhnlich" macht den Satz in dieser Form verdächtig, zumal diese Form von keiner der Parallelstellen bestätigt wird. Ich möchte hier die Lesart des Bereschith rabbah p. 15 substituiren, welche lautet: כך לא הזה כבר נש ריעה אינון אמרין לא אכל הדוא אינשא מיתא דחיסי מן יומוי; vielleicht ist der Wortlaut von Cod. Parma vorzuziehen, siehe S. 142 a Not. 27. —

[1]) Dieser Vers muß ergänzt werden, gleichviel, ob man ihn mit Buber S. 155 a Not. 173 an den Anfang oder an das Ende dieses Stückes setzt. Am ursprünglichsten scheint Jeruschalmi Sotah Per. 1 Hal. 7 den Ausspruch zu geben; nur vermißt man dort die Angabe der Bibelstellen; am inkorrektesten zeigt ihn Koh. rabbah zu 7, 27. Die daselbst eingedrungene Frage כמה נזקקין לו, um die Brachylogie zu ergänzen, verschiebt die Richtung des Gedankens; sie muß gestrichen werden und fehlt auch

„Stelle des Anderen, um die Rechnung zu begleichen" (Koh. 7,27)]. — Zu Nro. 1 ist noch zu bemerken, daß hier nicht von einem allgemeinen Erfahrungssatz ausgegangen wird, sondern von einem besonderen Fall, der genau so, wie in einer direkten Parabel, ausgeführt erscheint und den Gedanken versinnlicht, daß die besten Versprechungen des Menschen durch den Tod unversehens wirkungslos gemacht werden. Sollten vielleicht Zeitverhältnisse diesen besonderen Fall zu einem zeitweiligen wirklichen Erfahrungssatz gemacht haben? Jedenfalls könnte es hier statt כנגד שבעולם ebenso gut משל למלך כ"ו שנכנס למדינה heißen.

2) . . . משל ל. Dieser Terminus oder eine seiner Varianten steht regelmäßig an der Spitze der direkten oder eigentlichen Parabel, deren Einführungsformel in unserer Pesikta folgende Varietäten aufweist: . . . ל als Präfix; . . . משל ל; למה הוה . . . דומה ל . . . oder למה הדבר דומה ל . . . משל למה הדבר דומה ל . . . ; . . . ל . . . למה. Doch fehlt gerade die Kombination משל למה הדבר דומה, und ein Stück das mit dieser Einleitungsphrase beginnt, ist, zum mindesten in solcher

---

wirklich in den alten Ausgaben von Pesaro und Venedig. Nach den Worten שנאמר אחת לאחת למצא חשבון muß in Uebereinstimmung mit der Pesikta eingeschoben werden: דבר אחר אחת לאחת למצוא חשבון. Diese Worte werden nämlich in diesem Stück nach zwei verschiedenen Seiten hin erklärt. R. Jizchak faßt אחת לאחת: „das Eine tritt an die Stelle des Anderen", ein kleiner Verlust an die Stelle der Todesstrafe, um damit die Rechnung zu löschen. Der anonyme Gegenpart versteht aber unter אחת לאחת „das Eine summirt sich zum Anderen", ein kleiner Unfall zu dem anderen, bis in ihrer Summe die Quantität der Qualität der Strafe gleichkommt, um bei der Abrechnung Beides ins Gleichgewicht zu bringen; auf dies letztere folgt die Frage וכמה מיצוי חשבון. „Wie hält man es bei der Abwägung von Beiden mit dem Gleichgewicht?" und die Antwort עד אחת, „sehr genau". עד אחת, wobei auf אחת לאחת angespielt wird, ist gleichbedeutend mit עד מאד = לחדא im Chaldäischen, nach Menachoth 18a Tossaphot Schlgw. עד אחת (תוספות לחדושי הרש"ש) zu Bamidbar rabbah p. 9 in der großen Ausgabe von Wilna 1878). —

Gestalt, unserer Pesikta nicht konform und verräth einen fremden Ursprung.

a) . . . ל ?משל משל למה הדבר דומה tritt uns an drei Stellen entgegen, zweimal in den prophetischen Piskoth und einmal in den Tischripiskoth: Piska 18 S. 115a משל לדיר ? למלך שדרה יוצא מפלטין שלו וכ' ; — Piska 19 S. 138b משל משל לדיר ? למלך שנשא מטרוניתא והיה כועס לה ואמר לה וכ' ; — Piska 30 S. 193a משל משל לדיר ? למלך שבאחוה לו שכורה והיו לו בנות נשואות וכ'. Diese Fassung der Formel muß als die älteste erklärt werden, da sie bereits von der Mischnah und der Tosefta [1]) gebraucht wird. Als später bei der häufigen Anwendung der Parabel das Bedürfniß zur Kürzung der Formel sich geltend machte, wurde sie getheilt; wahrscheinlich ist die deutlichere Hälfte derselben zuerst in Gebrauch gekommen, die demnach als die nächstälteste Phrase anzusehen wäre, und zwar:

b) . . . ל ? דומה . . . . . , aber ? למה הדבר דומה . . . ל, oder . . . ל ? למה הוא דומה . . . [2]). Von diesen identischen Phrasen findet sich die erstere sechs mal (aber eigentlich viermal, da sie an einer dieser Stellen den Refrain einer dreistrophigen Homilie abgiebt), die zweite einmal in den pentateuchischen, und die dritte einmal in den Tischripiskoth: Piska 1 S. 2b אמר ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי למה הדבר דומה ? למורה שהיא נותנה על שפת הים וכ' ; Piska 3 S. 26b ר' שמעון בן הלעזאי אמר למה הדבר דומה ? לנכנס

---

[1]) Vgl. Mischnah Sukkah Per. 2, 9: משלו משל למה הדבר דומה ? לעבד שבא למזוג וכ' ; Tosefta Berachoth Per. 1 (Ausgabe Zuckermandel S. 2 Zeile 22): משלו משל למה הדבר דומה לאחד שמזג בו ואב וכ', Per. 7 (Ausg. Zuckerm. S. 16 Z. 25): משלו משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שאמר לעבדיו וכ'. —

[2]) . . . ל ? למה הוא דומה . . . . welche Variante in der Pesikta nur einmal vorhanden ist, findet sich Wajikra Rabbah Per. 6, 27 und Per. 4, 20. Ob man daraus, daß diese Spruchsammlung, zumal in den mittleren Stücken, jünger ist, als die ursprüngliche Redaktion der Mischnah, zu Schlüssen auf diese Phrasenform berechtigt ist? —

למה הלה אדם הראשון שהוא להוט אחר המכה וכ' ; Piska 14 S. 118 a
רומה ? לחולה שנכנס הרופא אצלו וכ' . . . . . למה היה פרעה רומה ?
למלך שחלך למדינת הים וכ' . . . . . למה היה משה רומה ? למלך
למה היה אברהם שמטר את בנו לעקדנו וכ' ; Piska 32 S. 199 a
רומה לשני הקביה ? לבעל הבית שהיה לו כרם וכ' — Piska 12
S. 106 b ' למה הרבר רומה ? למלך שהיה לו בן וכ ; — Piska 28
S. 182 a אמר ר' לוי כל מי שהוא נוטל לולב נאל למה הוא רומה ? ללימטים וכ'. — Dieſer Theil der urſprünglichen Formel ließ ſich wol nicht mehr verkürzen; als der Sprachgebrauch es ſich jedoch noch bequemer machen wollte, mag man wahrſcheinlich auf die erſte Hälfte derſelben zurückgegriffen haben und daraus entſtand.

c) . . . ל משל. Dieſe Phraſe, ein emphatiſches Subſtantivum, läßt ſich wol, für ſich ſchlechthin, ſprachlich genügend rechtfertigen, ſchwerer ſchon iſt's, ſie ſtyliſtiſch zu begründen; dagegen leuchtet nicht recht ein, warum משל in dieſem Falle ausſchließlich mit ל conſtruirt wird, da einerſeits dieſes Subſtantiv ebenſo wie ſein Verbum auch mit ב oder כ [1]) verbunden werden könnte, und anderſeits der Fortlaſſung dieſes ל kein grammatiſches Bedenken entgegenſteht. Dagegen findet all dies ſeine volle Berechtigung, wenn man in . . . ל משל die Verkürzung der urſprünglichen Formel . . . ל משלו משל להד oder . . . ל משל להד אמשול לך משל [2]) erkennt. Schließlich wurde auch משל noch abgeſtoßen und es blieb zuletzt nur übrig

d) . . . ל, als dativiſches Präfix, dem Subjekt der Parabel angefügt. ל als Vergleichungspartikel an ſich, ohne jegliche Anlehnung an eine vorhergehende Beziehung, iſt ſchlechterdings nicht zu erklären, es wird nur verſtändlich als letzter Reſt der urſprünglichen Introduktionsform. Für die Peſikta iſt

---

[1]) Vgl. Peſikta S. 101 a: מפני מה הוא מושל את הנביאים בכ ש ים ; S. 73 a: במשלו ישראל כוית ; משל הצדיקים בד י ר ת ן S. 145 a. —

[2]) אמשול לך בשל לה"ד findet ſich in beiden Talmuden, Babli Abodah sarah 4 a, 55 a u. a. —

ל als Einleitungsterminus die Regel; unter 96 direkten Parabeln, die man auszählen kann, befinden sich 66 mit . . . ל, während die übrigen 30 sich auf die drei anderen Phrasen vertheilen. In zweiter Reihe der Zahl nach steht der Terminus . . . ל משל an der Spitze von 19 Gleichnissen, von denen 16 den pentateuchischen Piskoth angehören, und 3 sporadisch in den Tischripisköth erscheinen; in den prophetischen Piskoth ist diese Formelvariante ganz und gar ausgeschlossen. Die pentateuchischen Piskoth zeigen überdies die Eigenthümlichkeit, daß jede einzelne Piska sich durchwegs entweder des ל oder des ל' משל bedient; eine Ausnahme macht nur Piska 2, wo neben zahlreichen . . . ל ein . . ל משל mitunterläuft. S. 17 a: אמר ר' יהודה בר סימון משל לאחד שהיה ישב ועושה עטרה וכ', welches Gleichniß übrigens auch dem Sinne nach nicht recht dort hinein paßt und durch so verdächtige Indizien den Zweifel an seiner Zugehörigkeit steigert — . . ל משל wird angewendet von Piska 4 (einmal), von P. 5 (siebenmal), von P. 6 (dreimal), von P. 9 (viermal), während Piska 1, 2, 3, 10, 11, 12 sich ausschließlich an das . . . ל halten. Warum wol die einen Piskoth ihre Gleichnisse mit diesem Terminus und die anderen mit jenem ankündigen, und zuweilen wiederum anders introduzirt wird! Der Grund hierfür wird hauptsächlich darin zu suchen sein, daß der Sammler der Pesikta seine Grundschriften getreu kopirt hat und sie genau so wiedergiebt, wie sie ihm vorgelegen, so daß auch das Zusamenschrumpfen der eigentlichen Introduktionsphrase bis auf einen Präfixbuchstaben nicht ihm auf Rechnung gesetzt werden darf, sondern zu seiner Zeit bereits eine vollendete Thatsache war.

In engem grammatischem Anschluß an die Einleitungsformeln folgt unmittelbar das Subjekt der Parabel. In der Parabel wird eine frei erfundene Begebenheit aus dem menschlichen Thun und Treiben erzählt, in welcher eine Person — und nur

ausnahmsweise ein vernunftloser Gegenstand — als handelnd, leidend oder redend eingeführt wird; dieses Individuum oder Ding nennen wir das Subjekt der Parabel. Die Begebenheit selbst, welche, abgesehen von einer Thierfabel, sich stets im Bereich des Möglichen, Wahrscheinlichen und Bekannten [1]) bewegt, ist entweder ein einfacher Vorgang oder eine zusammenhängende

---

[1]) Piska 25 S. 164 b wird sogar eine Erzählung des Volkshumors zu einer Parabel benutzt. „R. Tanchuma sagte: „Wie ein gewisser Tauge„nichts, der bei einem Schenkwirth einkehrte. Er sagte zu ihm: gieb mir „vom besten Wein, vom feinsten Brot und vom fettesten Fleisch. Als er „gegessen und getrunken hatte, sagte jener: bezahle, was du gehabt hast; „dieser erwiderte: hier hast du meinen Bauch, schneide ihn auf. Jener „sagte: und damit meinst du mit mir fertig zu sein! Der Schenkwirth „war nämlich schlau, — was that er? Er packte ihn, band ihn fest in einer „Decke zusammen und warf ihn vor die Thür seines Hauses. Und zu „jedem, der vorüberging, sagte er; steure bei für diesen Todten, denn ich „will ihm ein Begräbniß herrichten lassen. Ein Spießgeselle ging vorüber, „er sagte zum Wirth: wie lange soll das mit dem hier noch dauern? Der „Wirth antwortete: bis alles auf Heller und Pfennig zusammen ist. „Als endlich alles richtig zusammen war, sagte er: [nun kannst du dich „wirklich begraben lassen, so übel bist du dabei weggekommen], (ebenso) „wisse also, daß Gott Dich über dieses Alles zur Rechenschaft ziehen wird". — Dieses Stück verliert seine Dunkelheit, wenn man erwägt, daß damit veranschaulicht werden soll, wie Gott eine vollständige, unnachsichtige Rechnung vom Menschen über seine sinnlichen Genüsse und etwaige Ausschreitungen verlangen wird, und wie der Mensch sich nicht schmeicheln darf, auf leichte Art sich etwa davonzuhelfen. בר סחין, nach Buber das. Not. 159 „ein gemeiner Mann", ist wol identisch mit dem oberen בן בליעל und bedeutet hier soviel als „Spießgeselle"; demselben wird offenbar bei der schlimmen Behandlung jenes Freischluckers unheimlich zu Muth, da er vielleicht auch gerne ein Gleiches versucht hätte, er legt daher schüchtern ein gutes Wort für ihn ein, wird aber schroff abgewiesen. Der Schluß giebt in unserem Text kein Verständniß, ich habe daher die Lesart des Cod. Parma das. Not. 161 vorgezogen, welche die Erzählung sehr wirkungsvoll abschließt: א"ל הכדין דהוא גברא לקבריה סומו ביש. In der Parallelstelle Kohelet rabbah zu 11, 9 heißt es ähnlich, aber mit abgeschwächter Wirkung: א"ל איזיל לסדריא, was wol soviel besagen will, als unser „Geh zum Henker", und die Erbarmungslosigkeit in der Vergeltung ausdrücken soll. — Dem Volkshumor gehört wohl auch die Erzählung Piska 10 S. 81 b an, vom Diener, der seinem König einen faulen Fisch vom Markt heimbringt. —

Folge von Vorgängen, und wird als ein einzelner, besonderer Fall gewöhnlich so dargestellt, als ob sein wirkliches Vorgehen gleichsam vor unseren Augen sich abspielte. Ihr Ende erreicht die Begebenheit in einer Handlung oder Rede, auf welche die ganze Erzählung abzielt, weil in ihr der Punkt liegt, um den es ausschließlich oder doch vornehmlich zu thun ist; diese Handlung oder Rede bezeichnen wir als den Schlußsatz der Erzählung. Auf den Schlußsatz folgt dann meistentheils die Nutzanwendung, die Aufklärung, welche den hermeneutischen Punkt angiebt oder beleuchtet, auf den es dabei abgesehen ist, um ihn sinnlich zu veranschaulichen und dadurch auch zu beweisen. Eine Parabel mit einfachem Vorgang ist beispielsweise Piska 5 S. 53 a. In dem Vers החדש הזה לכם (Exod. 12, 2) wird לכם dahin urgirt, daß damit die Uebergabe der Kalenderbestimmung seitens Gottes an Israel anläßlich des Auszuges aus Aegypten angedeutet wird; diese Ausdeutung ist der hermeneutische Punkt, der durch folgendes Gleichniß begründet wird: „Es gleicht dies einem König, der eine Uhr besitzt; sein Sohn wird mündig, und alsbald übergiebt er ihm seine Uhr". Dieses Gleichniß läßt an klarer Durchsichtigkeit und an zutreffender Identifizirung sämmtlicher Umstände nichts zu wünschen. Ein Beispiel für eine komplizirtere Parabel ist Piska 3 S. 26 b. Der hermeneutische Punkt ist hier, daß die Worte „Gedenke, was Dir Amalek gethan" (Deuter. 25, 17) nicht darauf abzwecken, das Rachegefühl nach außen hin zu schüren, sondern zur inneren Einkehr mahnen wollen; derselbe wird durch folgende Parabel veranschaulicht. „Wie ein König, der „einen Weinberg besitzt. Er läßt einen Zaun um ihn ziehen, „setzt einen bissigen Hund hinein und spricht: wer immer es „versucht, durch diesen Zaun zu brechen, den soll dieser Hund „beißen. Da kommt der eigene Sohn des Königs, bricht durch „den Zaun, und der Hund beißt ihn. So oft nun der König

„seinen Sohn an den Unfug erinnern will, den dieser im Wein-
„berg verübt hat, pflegt er ihm zu sagen: gedenkst Du dessen,
„was dir der Hund gethan! Ebenso — so oft Gott Israel an
„die Sünde erinnern will, welche sie in Residim begangen, wo
„sie gesprochen: „Ist etwa Gott in unserer Mitte, oder nicht"
„(Exod. 17, 7), pflegt er ihnen zu sagen: „Gedenke, was Dir
„Amalek gethan".

Das Subjekt der Parabel erscheint ausnahmlos mit dem Präfixbuchstaben כ an der Spitze und bildet den Ausgangspunkt der Erzählung. Als solches figurirt in der Regel „ein König" nach seinen verschiedenen Beziehungen zu seinem Sohn, seiner Tochter, seiner Frau, seinem Diener, seinen Legionen, seiner getreuen oder ungetreuen Stadt u. s. w. Diese Königsfigur ist für die Parabel geradezu typisch geworden [1]) und wird selbst da oft gebraucht, wo es ein Geringerer auch hätte thun können; sporadisch nur, meist wo es nicht anders geht, wird zu dieser Funktion ein „Jemand" (Piska 10 S. 84 a; Piska 11 S. 98 b; P. 21 S. 144 a; P. 25 S. 164 a; P. 2 S. 17 a), „ein Räuber" (P. 25 S. 159 a b; S. 164 a) „eine vornehme Frau" (P. 14 S. 117 b; P. 15 S. 121 b; P. 22 S. 147 a; P. 9 S. 77 b) u. a. zugelassen, auch vernunftlose Dinge sind davon nicht ausgeschlossen (P. 3 S. 27 a; P. 25 S. 164 a; S. 165 a). Das Subjekt der Parabel steht als solches nicht immer im Mittelpunkt des Interesses, manchmal ist grade die Nebenfigur der eigentliche Träger der Parabel; z. B. Piska 10 S. 81 b: „Wie ein König, der zu seinem
„Diener spricht: gehe und bringe mir einen Fisch vom Markt.
„Dieser geht und bringt ihm einen angegangenen Fisch. Da

[1]) Eine Ausnahme hiervon machen nur die Tischripisloth. In ihnen wird „der König" nicht sonderlich bevorzugt, und die verschiedentlichsten Personen und Dinge funktioniren daselbst als Subjekt der Parabel. —

„sagt er zu ihm: bei deinem Leben! du hast nur die Wahl „eines von dreien zu erdulden, entweder du issest das ekle „Zeug auf, oder du erhältst hundert Stockschläge, oder du „bezahlst das Geld. Jener spricht: ich will das ekle Zeug „essen; er ist aber noch lange nicht mit dem widerwärtigen „Essen fertig, als seine Seele sich unbezwinglich dagegen sträubt. „Da spricht er: ich will die Schläge haben; kaum jedoch hat „er fünf Stockschläge empfangen, als er spricht: ich will das „Geld bezahlen. Findet sich also, daß er ekle Fische gegessen, „Schläge bekommen und Geld bezahlt hat. Ebenso sprach Gott „zu Pharao, dem Bösewicht: bei deinem Leben! zehn Hiebe „wirst du geschlagen, das sind die zehn Plagen, und dein Geld „wirst du hergeben, denn es wird gesagt: „Und sie leerten „die Aegypter aus" (Exod. 12, 36), und die Israeliten wirst „du dennoch ziehen lassen, darum wird gesagt: וידו בשלח פרעה". Der König ist wol das Subjekt dieser Parabel, aber ihr wesentlicher Gehalt wird durch den Diener und sein Verhalten bedingt.

Der Schlußsatz der Erzählung ist mehr als ihr äußerliches Ende, er ist der eigentliche Zielpunkt der Parabel und muß mit einer gewissen inneren Nothwendigkeit, sie sei psychologisch oder empirisch motivirt, aus der erzählten Begebenheit sich entwickeln. In manchen Gleichnissen ist die Analogie zwischen dem Begebenheitsbild und dem zu veranschaulichenden Gedanken eine so umfassende, daß sämmtliche Figuren des Bildes mit ihrer Situation auch die Nebenumstände und die untergeordneten Theile des Hauptgedankens getreulich abspiegeln. Es ist dies bald mehr bald weniger der Fall; aber selbst wenn die Parallelisirung im allgemeinen so wenig exakt als nur möglich durchgeführt wird, die Parabel bleibt wirksam, sobald nur der hermeneutische Punkt, welcher den Hauptgedanken in sich birgt, in dem Schluß klar und deutlich zu Tage tritt. Z. B. Piska 9 S. 76 b. Dort werden die Verse Hosea 12, 3 und 4 dahin

erklärt, daß Gott zuerst Israel vor sein Gericht ziehen wollte, als er jedoch die Schadenfreude der übrigen Völker bemerkte, habe er als Klage vorgebracht, „daß es im Mutterleib seinem Bruder an die Ferse gegriffen habe;" der hermeneutische Punkt richtet sich hier darauf, die Möglichkeit nachzuweisen, wie man überhaupt eine so nichtige Klage in ernster Gerichtssitzung vorbringen könne, was folgenderweise geschieht: „Es gleicht dies einer verwittweten „Frau, welche ihren Sohn vor dem Richter anklagen wollte. „Als sie nun sieht, wie der Richter dasitzt, Todesurtheile spricht, „und hinrichten läßt, denkt sie, wenn ich das Vergehen dieses „meines Sohnes dem Richter anzeige, wird er ihn sofort hin„richten lassen. Was that sie also? Sie blieb ruhig, bis „der Richter fertig war. Als er fertig war, fragte er sie: „worin hat sich dein Sohn gegen dich vergangen? Sie ant„wortete: wie er in meinem Leib war, hat er mit dem Fuß „nach mir gestoßen. Jener fragte: und sonst hat er dir nichts „gethan? Nein! antwortete sie ihm. So gehe — sagte je„ner — daran ist nichts Sträfliches. Die ganze (skandalsüchtige) „Welt war enttäuscht und sagte: welch' eine Antwort! welch' „eine Anklage! sie war nur darauf aus, mit ihrem Sohn ihr „Spiel zu treiben." In diesem Gleichniß decken sich die untergeordneten Züge des Bildes und des Gedankens keineswegs; während bei Gott Kläger und Richter zusammenfallen, treten sie in der Parabel als Mutter und Richter auseinander, während für Gott das Motiv für den nichtigen Vorwurf in der Schadenfreude der anderen Völker besteht, ist es für die Mutter der Schrecken, den ihr die Strenge und die Todesstrafen des Richters einflößen. Wie wirksam und drastisch erweist sich trotzdem das Gleichniß in seinem Hauptgedanken und dessen Motivirung! Die allseitig durchgeführte Analogie fehlt namentlich bei den Gleichnissen mit der Formelvariante b, (דומה · · · למה היה u. s. w). Z. B. Piska 1, S. 26: למה היה אוהל מועד דומה? למערה

שהיא נתונה על שפת הים וכ׳. Der Vergleich der Stiftshütte mit einer Höhle am Meeresufer trifft an sich nicht zu, weil die Stiftshütte eher als Mittelpunkt der Welt vorgestellt werden müßte, auch weilt die Gottheit ganz anders in derselben, wie etwa das übertretende Meereswasser in einer Uferhöhle; gleichwol ist der hermeneutische Punkt klar veranschaulicht: wie die Höhle voll Wassers, ohne daß dadurch im Meer eine Lücke entsteht, ebenso ist die Stiftshütte von göttlicher Präsenz erfüllt, ohne daß die Welt dadurch eine Einbuße erleidet. Ein Gleiches gilt von Piska 3 S. 26 b: למה היה עמלק דומה ? לזבוב שהוא להוט אחר המכה כך עמלק היה להוט אחר ישראל ככלב; hier ist noch besonders auffällig, daß „Fliege" und „Hund" in derselben Parabel zusammengeworfen werden [1]). Derselbe Nachweis läßt sich auch bei den übrigen Parabeln mit dieser Einleitungsformel führen. Wie aber auch die anderen Züge des Erzählungsbildes sich verhalten mögen, der Schlußsatz muß stets eine zutreffende Analogie und klare Transparenz zeigen, da in ihm der eigentliche Vergleichungspunkt, gleichsam das tertium comparationis der Parabel, ruht.

Die Nutzanwendung oder die Aufklärung folgt unmittelbar auf den Schlußsatz, um den hermeneutischen Punkt, auf den es ankommt, mehr oder weniger detaillirt und eingehend in's Licht zu stellen; nur in den seltensten Fällen unterbleibt sie (Piska 5 S. 53 a b in den Gleichnissen zu לכם; Piska 9 S. 76 b in dem eben übersetzten Gleichniß von der klagenden Frau und dem Richter). Die Nutzanwendung kündigt sich stets mit כך [2]) an, der ihr eigenthümlichen Partikel, um die Gleichungs-

---

[1]) Aus diesem Grunde wird wol ככלב gestrichen werden müssen, da ein ähnliches Zusammenwerfen zweier verschiedener Bilder in der Pesikta sich nicht mehr wiederholt. —

[2]) Ein einziges Mal nur findet sich statt כך das synonyme וכן Piska 19 S. 139 b. Es wird vermißt Piska 25 S. 164 a ff., wo der Vers der Nutzanwendung schlechtweg ohne כך den Erzählungen angefügt wird, ebenso

punkte festzustellen; nur an drei Stellen setzt sie statt derselben mit einem אבל ein, weil sie nicht die Aehnlichkeiten, sondern den Gegensatz hervorkehren will. Es sind das drei Kontrast-Parabeln, welche mit der zum Schluß der indirekten Parabel S. 175 geschilderten eine große Verwandtschaft zeigen. So namentlich Piska 17 S. 13 a: „Es sagte „R. Jizchak: wie ein Held, der in einer Stadt wohnt. Die „Bürger haben das Zutrauen zu ihm, falls feindliche Rotten „dahin kommen, werde er ihnen entgegengehen und seine Bravour „zeigen, worauf jene die Flucht ergreifen würden. Nun kamen „wirklich feindliche Rotten dahin und alsbald spricht er: ich „habe große Schmerzen an meiner rechten Hand. — Aber „bei Gott ist das nicht der Fall, sondern: „Wahr„lich, des Herrn Hand ist nie zu schwach, um nicht helfen zu „können". (Jes. 59, 1). — Piska 25 S. 159 a: „Wie ein „Straßenräuber, der vor dem Strafrichter abgeurtheilt wird. „So lange er trotzig leugnet, wird er geprügelt, hat er einge„standen, wird er zum Gabelkreuz [1]) verurtheilt. — Aber bei

---

P. 26 S. 167 b; in den Tischripiskoth erscheinen übrigens die Parabeln nicht so sorgfältig durchgearbeitet, wie in den andern, und zeigen allerlei kleine Abweichungen. Manchmal mag es an dem mangelhaften Text liegen. — Eine Textemendation dieser Art muß wol jedenfalls an der Parabel P. 12 S. 114 a vorgenommen werden. Nach א"ר לוי למלך שהיה מבקש ליקח אשה בת טובים ובת גנוסים אמר אלאיקי איני תובע בה משאני עושה עמה כמה טובות ואח"כ אני תובע בה muß es ungefähr heißen: ראה אותה ערופה והלבישה במים והעבירה שבויים באו עליה והצילה כך הקב"ה עם ישראל ראה אותה ערומה והלבישה וכ'; und ebenso in dem darauffolgenden Gleichniß S. 131 b muß es nach dem ersten ומילא חיקה פרקריסין etwa heißen: כך הקב"ה עם ישראל ראה אותה אצל נחתום וכ'. —

[1]) פרקולה ist furcula „das Gabelkreuz". Es wurde schuldigen Sklaven oder Straßenräubern um Nacken und Hals gelegt, und darin steckend wurden sie durch die Straßen gepeitscht; oder es bedeutet — wie grade an diesen Stellen hier — das Gabelkreuz, das diese Delinquenten durch die Stadt zum Richtplatz hin schleppen mußten, um dort daran gehängt oder gekreuzigt zu werden. —

„Gott ist das nicht der Fall, sondern so lange er „nicht eingesteht, wird er zum Gabelkreuz verurtheilt, gesteht er, „so wird er freigelassen; darum eben heißt es: „Wer seine „Vergehen verdeckt, dem wird kein Glück, wer aber gesteht und „davon läßt, dem wird Erbarmen" (Prov. 28, 13). — S. 159 b: „Wie ein Straßenräuber, der vor dem Strafrichter abgeurtheilt „wird. Zuerst liest er ihm seine Anklageschrift vor, dann läßt „er ihn prügeln, dann läßt er ihm Fesseln [1]) anlegen, dann läßt „er ihm das Gabelkreuz umlegen, und dann läßt er ihn zur Hinrich„tung führen. — Aber bei Gott ist das nicht der „Fall, sondern zuerst liest er wol die Anklageschrift vor: „Nun „fahren sie fort zu sündigen und machen sich gegossene Bilder" (Hos. 13, 2), und läßt sie dann prügeln: „Geschlagen ist Efraim" (das. 9, 16), und läßt ihnen dann Fesseln anlegen: „Gebunden „ist die Schuld Efraims" (das. 13, 12), und läßt ihnen dann das Gabelkreuz umlegen: „Samarien büßt die Schuld, daß es „gegen seinen Gott sich auflehnte" (das. 14 a), alsdann end„lich führt er sie in Buße zurück: „שובה ישראל".

Die hier nachgewiesenen Kunstregeln für die direkte Parabel werden in der ganzen Pesikta nur von einem einzigen Beispiel durchbrochen, Piska 7 S. 66 b: בשם ר' ברכיה [וכריה] ר'לוי בר אמר בטכסיסי של מלכים בא עליהם הקב"ה וכ'; aber einerseits tritt hier der hermeneutische Punkt nicht scharf und klar genug vor,

---

[1]) כפס kann wol nach Deut. 32, 34. „die Fessel" sein, wie auch die Belegstelle צרורה עון אפריים darthut; es ist vielleicht gleich כפס, oder sollte so heißen, welches Wort schon eher in dieser Richtung sich erklären ließe. Der erste Akt nach der Verurtheilung wird die Anlegung von Beinschellen gewesen sein, oder der Verurtheilte wurde auch an einem Pfahl gebunden. Der Angeklagte wird hier nach Vorlesung der Anklageschrift gegeißelt, um ein Geständniß zu erlangen, hat er ein Geständniß abgelegt, so wird er verurtheilt, und zuerst gefesselt oder an einen Pfahl gebunden, darauf wird das Gabelkreuz um seinen Nacken gethan, und er geht dann, seinen Galgen tragend, zum Richtplatz. Auch Israel muß gleichsam alle diese Prozeduren durchmachen, aber am Richtplatz angelangt, führt es Gott wieder zu sich zurück. —

so daß man nicht weiß, ob es dabei auf die gesammte Reihenfolge der zehn Plagen, oder nur auf die zehnte, den Tod der Erstgeborenen, abgesehen ist, und anderseits fehlt es dem bildlichen Vorgang an innerer Nothwendigkeit. Die Entwickelung des Gleichnisses ist weder psychisch noch empirisch begründet, dasselbe ist eine gänzlich verunglückte oder vielmehr keine Parabel.

Zu bemerken ist noch, daß es einzelne hermeneutische Punkte giebt, um welche aus gewissen Gründen, wahrscheinlich weil sie ein häufiger Gegenstand öffentlicher Vorträge waren, die Parabeln gruppenweise angesetzt haben; Piska 2 S. 15 b ff.; P. 5 S. 53 a ff; P. 10 S. 84 a; P. 15 S. 120 a ff; P. 16 S. 128 a ff; P. 25 S. 164 a ff. Bei allen diesen Gleichnißgruppen bleibt das Schema des Gleichnisses dasselbe, und nur die Figuren wechseln. Selbst die Ausdrucksweise wird dabei, so weit es nur überhaupt angeht, im Wortlaut beibehalten, so daß auch an der Parabel deutlich erwiesen ist, daß man das Recht dazu hat, die Schablone für eine Darstellungsform der aggadischen Stylistik zu erklären. (Vgl. Jahrg. 1885 S. 402, Not. 1).

(Fortsetzung folgt.)

Notiz

Heinrich Heine's intimes Verhältniß zum Judenthume.

Der geistvolle Franzose G. Valbert, welcher die Nervenverschlingung der deutschen Literatur mit derselben Sicherheit verfolgt, wie die seiner Nation, hat ein sehr treffendes Urtheil über das Jüdische und Deutsche in Heine's Wesen formulirt gegenüber den neuesten Biographen, welche ihn zum posthumen Deutschthümler metamorphisiren möchten [1]).

„Unsere Nachbaren müssen für immer sich dafür entscheiden:" Heinrich Heine war ein deutscher Dichter, der nur in Frankreich gedeihen konnte. Er wird immer in ihrer Literatur eine gesonderte Stellung einnehmen. Sein Ruhm wird darin nur wie eine exotische Pflanze blühen, und sie werden nur dann das Recht haben, ihn als ihr Gut zu beanspruchen, wenn sie sich entschließen werden, ihre Juden als Deutsche anzusehen. Nach Charakter und Geist war Heine bis in sein tiefstes Mark Jude. Er hat zwar den Glauben seiner Väter abgeschworen, aber er hat seine Abstammung nicht verleugnen können. Man erkennt in der unendlichen Substanz des ungläubigen Spinoza noch etwas vom Gotte Israels, von dem Herrn der Heerschaaren, in welchem die Creaturen wie Rauch vor dem Winde verwehn, und wie Wachs im Feuer zerfließen. Eben so wenig wie Spinoza, hat Heine das Zeichen verloren, mit dem er auf die Welt gekommen ist. Er war in Deutschland geboren, aber er war nicht ein geborener Deutscher. Man findet in seiner

1) Revue des deux mondes 1886 p. 694.

Poesie wie in seiner Prosa unverkennbare Erinnerungen an seinen Ursprung, den spottenden Kosmopolitismus eines Volkes, welches Jahrhunderte lang seinen Schmerz und seinen Stolz von einem Ende der Erde bis zum andern mitgeführt hat, und das nur ein gelegentliches Vaterland haben konnte. Dieses Volk hat Musiker, Gelehrte, Philosophen erzeugt; es hat auch einen großen Dichter zur Welt gebracht, der zu einem großen Spötter potenzirt war, und dem es den Auftrag ertheilte, über die Könige, über die Völker, über die fremden Götter die Wiedervergeltung zu üben."

Miscellen.

Nachträgliches zu Berliner's Targumausgabe.

Für die Variantensammlung bietet die ed. Izar 1490 manches Bemerkenswerthe. So hat Izar Ex. 18 3 für רשלחה : רפטרה, 15 4 f. ומכהר : ושפר, Lesarten, die auch Berliner verzeichnet. 20 18 hat לא תגנוב den Zusatz נפש, der der Mechilta zur Stelle entspricht und den Deut. 5 19 auch Sabioneta hat. Deut. 3 8 und 29 7 für ונסיבנא : וכבשנא 28 20 für ישלח : יגרי 33 26 : בשמיא תקוף בסערך ותוקפיה מטי עד ציית שמיא . . . . . Besondere Aufmerksamkeit verdient diese Ausgabe in Bezug auf die matres lectionis.

Band II Note zu Gen. 1, 11 wird בר זרעא erklärt: „Samen zur Aussaat", während es targumisch wie syrisch: Samen bedeutet und talmudisch und mandaisch in בזרא und באזרא contrahirt erscheint.

Der etymologische Versuch über פרש und רגם (II 75), wäre besser ungedruckt geblieben. „Die Urbegriffe, welche in פרש und רגם liegen, decken sich vollständig. פרש bedeutet ein Ausbreiten und רגם, die weichere Form von רקם und nach Einigen noch in ארגמן erhalten, schließt ebenfalls den Begriff des Ausdehnens, vorzüglich des Gewebes in sich ein." (!) II 87 Zeile 1—7 ist übersehen, daß das jer. Targum, wie Geiger, Urschrift 303 geltend gemacht hat, auch an dieser Stelle die talmudisch verworfene Uebersetzung aufbewahrt hat.

II 100 Anm. 2 wird behauptet, daß das Targumcitat jer. Kilajim VIII 31 c: ותורי בר וראמין in unseren Targumen sich nicht finde, während es im jer. Targ. Deut. 14 5 — nur in umgekehrter Folge — heißt: ריאמין ותורי בר.

Lattes, Mosè, Miscellanea postuma. Fasc. I. Milano 1884. Fasc. II 1885. (Zusammen 70 SS.

Mosès Lattes (geb. 14. März 1846, gest. 25. Juli 1883) war einer der äußerst Wenigen in Italien, die im Anschluß an die Forschungen der deutschen Gelehrten sich dem Dienste der jüdischen Wissenschaft widmeten. Er hat 1879 und 1881 Beiträge zum Levy'schen Wörterbuche veröffentlicht, die manches Beachtenswerthe enthalten. Wenn die Verlagshandlung, die das Levy'sche W.B. herausgiebt, sich entschließen wollte, nach Schluß des Werkes, also etwa in 4 oder 5 Jahren, einen Supplementband zu liefern, zu welchem die Fachgenossen gewiß gerne Beiträge liefern würden, so müßten die Lates'schen Publikationen ebenfalls verwertet werden. Nachdem der beklagenswerte Tod Lattes' ihn an der Fortsetzung neuer Beiträge hinderte, haben es seine Brüder Elia und Alleſſandro unternommen, seine hinterlassenen Notizen zu veröffentlichen. Diese liegen nun durch eine kurze Biographie des Verewigten eingeleitet in zwei Heften vor und bieten, wie natürlich, nicht die Frucht systematischer Verwertnng der betreffenden Texte, sondern den Ertrag der Lectüre des Verf., der besonders das in neueren Schriften behandelte lexicalische Gut sich fleißig notirte. Bei dem Umstande, daß das Levy'sche Wörterbuch, trotz des ungeheueren Fleißes seines Vf's noch manche Lücke und manches ungenügend Belegte enthält, nehmen wir die Lattes'sche Gabe, die zum Teile in der Eintragung von Citaten, die Levy nicht unter dem bezüglichen Worte, sondern nur unter einem anderen gelegentlich anführt, besteht, dankbar an. Dem frühvollendeten Mitforscher bewahren alle, die mit ihm, wenn auch nur brieflich verkehrten und seine anspruchlose Bescheidenheit kannten, ein treues Gedenken. J. L.

Nekrolog.

Leopold Zunz

ist am Abende des 17. März d. J. im 92ten Lebensjahre verschieden und am 21ten von der Gemeinde in Berlin mit allen dem Meister geziemenden Ehren bestattet worden.

Wenn einst im Alterthum mit Recht der Grundsatz befolgt wurde: גדול מרבן שמו „Ehrender denn selbst die Beifügung des höchsten Titels ist die bloße Nennung des Namens", weil bei seinem Klange im Gemüthe des Hörers die reiche Fülle von Verehrung erweckt wird, die er dem gefeierten Lehrer schuldig sei, so gilt auch hier bei der Nachricht von Zunz's Hinscheiden, sie allein genügt schon, um an dem Geiste aller Pfleger der jüdischen Wissenschaft all den reichen Segen vorüberzuführen, den er, den wir längst dankbar den „Vater der jüdischen Wissenschaft in Deutschland" nannten, für die Ewigkeit gestiftet hat.

Eine umfassende Darstellung seines beziehungsreichen Lebens und eine eingehende Charakteristik seines schöpferischen Waltens in der Jüdischen Literatur kann nicht die Aufgabe der ersten Trauerzeit sein.

Ist doch die Hoffnung eine wohlbegründete, daß persönliche Aufzeichnungen des Verewigten ebenso reiches Material für eine Biographie darbieten dürften, wie reichliche Randschriften in des Verfassers Handexemplar der Gottesdienstlichen Vorträge die Grundlage zu der längst ersehnten neuen Auflage des klassischen Werkes bilden können. Möge der handschriftliche Nachlaß des Verewigten einen Bearbeiter finden, welcher der großen Aufgabe zum ehrenden Gedächtniß des großen Meisters gewachsen und würdig wäre!

F.

Abhandlungen.

Die allerneueste Bibelkritik, Wellhausen-Renan.

In dem Kapitel von den Festen im Deuteronomium wird auffallend die Dauer des Genusses vom ungesäuerten Broden an Pascha nur auf sechs Tage ausgedehnt, im Widerspruch mit so vielen andern Versen im Pentateuch, welche negativ und positiv von sieben Tagen sprachen. Dieser Widerspruch von Deuteron. 16, 8 ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה׳ אלהיך ist zu grell gegen die wiederholte positive Bestimmung in Exodus 12, 15 שבעת ימים מצות תאכלו und ebenso 13, 6, auch das. 23, 15; 34, 18, Levit. 23, 6. Was verschlägt dagegen die L.A. im samaritanischen Text und in der Septuaginta zu Exod. 13, 6. ששת ימים תאכל מצות, ἐξ ἡμέρας ἔδεσθε ἄζυμα, da doch dieselben Texte in allen übrigen Versen die L.A. שבעת ימים bezeugen. Dieser Widerspruch ist selbstverständlich nicht übersehen worden; aber weder die talmudische Ausgleichung, noch die exegetische (von Ibn-Esra angeführte: 6 Tage, und am siebenten Tage) heben ihn auf. Man könnte zwar vermuthen, daß im Deuteron. שבעת statt ששת zu lesen wäre. Allein diese Emendation hätte gegen sich die übereinstimmende L.A. im Samaritanischen, Septuaginta, Peschitto, und auch in Sifra und Talmud, welche doch den Widerspruch lösen wollen; diese haben, wie gesagt, durchweg ששת.

Was müßte das für ein Copiſt geweſen ſein, der gedanken- und gewiſſenlos ſtatt des ſo oft vorkommenden שבעת ימים einmal ששת geſchrieben und den Fehler nicht corrigirt hätte! Eine Ausgleichung des grellen Widerſpruches bezüglich der Beſtimmung für die Zeitdauer des Feſtes der ungeſäuerten Brode kann nur befriedigen, wenn nachgewieſen werden kann, daß beide Angaben richtig ſind. Dieſe Ausgleichung ſoll im folgenden verſucht werden.

Nicht zu überſehen iſt, daß in der Stelle in Deuteron. der ſiebente Tag des Pascha-Feſtes als עצרת bezeichnet wird. In allen übrigen Stellen dagegen, in denen von dieſem Feſte die Rede iſt, wird dieſe Bezeichnung nicht gebraucht. Ueberhaupt wird ſie nur von dem achten Tage des Hüttenfeſtes oder richtiger dem Tage nach dem Hüttenfeſte gebraucht (Levit. 23, 36): עצרת היא ... ביום השמיני מקרא קדש (Numeri 29, 35) וביום השמיני עצרת תהיה לכם. Aus dieſen beiden Stellen iſt erſichtlich, daß dieſer achte Tag durchaus als ſelbſtſtändig und verſchieden von den ſieben Tagen des Hüttenfeſtes galt; er hat einen eigenen Charakter mit einem eigenen Opferritual, wie ihn auch der Talmud richtig bezeichnet שמיני רגל בפני עצמו: der achte Tag oder die Aſereth iſt eine ſelbſtſtändige Feier. Alſo im Levit. und Numeri wird lediglich dieſer Tag als עצרת bezeichnet, aber kein Tag der übrigen Feſte, auch nicht der letzte Tag des Pascha-Feſtes, und nur in Deuteron. wird dieſer ebenfalls als עצרת beſtimmt: ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת.

Nun iſt עצרת keineswegs gleich מקרא קדש, wie es Geſenius in Theſaurus aufſtellt. Denn mit dem letzten Worte werden ſämmtliche Feſte bezeichnet, der erſte Tag des ſiebenten Monats, der Sühnetag und ſelbſt der Sabbat (Levit. 23, 2 ff.). Es bedeutet nämlich, daß dieſe Tage dem Volke vorauf bekennt gemacht, ausgerufen[1]) wurden, damit es wiſſe, welche

[1]) Daher werden die hohen Punkte, von denen aus etwas ausge

Tag gefeiert werden soll: מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש. Das deckt sich keineswegs mit עצרת. Was mag nun dieses bei den Festgesetzen so selten vorkommende Wort bedeuten?

In Joel 1, 14 wird geradezu עצרה dem צום gleichgestellt: קדשו צום קראו עצרה. Der Prophet fordert das Volk auf, wegen der Calamitäten einen Festtag und Bettag auszurufen, um im Tempel zu klagen und Gott um Abwendung anzuflehen: אספו זקנים . . . בית ה' אלהיכם וזעקו אל ה'. Noch einmal kommt diese Gleichstellung vor, wo sie nicht beachtet wird. Der sinnlose Ausdruck Jesaia 1, 13 תרש ושבת קרא מקרא לא אוכל און ועצרה giebt Septuaginta wieder: *νηστείαν καὶ ἀργίαν*, d. h. צום ועצרה [1]). Nach den Zusammenhange ist der Sinn der Rüge: Gott hasse ihre Feste, wie ihr צום ועצרה. Die Asereth muß demnach etwas Gemeinsames mit dem צום gehabt haben [2]). Worin kann sie bestanden haben? Bei dem צום sind gewöhnlich angegeben Trauer und Klage, aber charakteristisch ist dabei das Fasten, oder das Unterlassen des Genusses von Speisen

---

rufen zu werden pflegte, etwa wie die mohammedanischen Minarets מקרא genannt (Jesaia 4, 5) = וברא ה' על כל מכון הר ציון ועל מקראה מקראה.

[1]) Nach LXX wäre מקרא קרא der Sühnetag; sie übersetzt *καὶ ἡμέραν μεγάλην οὐκ ἀνέχομαι*. Der „große Tag" ist der Sühnetag. Einfach bedeutet es aber wohl nur diejenigen Feste, welche ausgerufen zu werden pflegten, also gleich מועדים. Die zwei Wörter müssen übrigens, da sie nicht mit einem Verbum verbunden sind, zum folgenden V. gezogen werden: צום ועצרה חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי.

[2]) In einem andern Sinn kommt עצרה oder עצרת gar nicht vor. Jeremia 9, 1. כי כלם מנאפים עצרת בגדים, ist für עצרת zu l. עדת בגדים, wie עדת מרעים und עדת עריצים, die „Rotte". Dreimal kommt in Hiob עצת vor, wo zu l. עדת. 10, 3 ועל עצת רשעים הופעת; 21, 16; 22, 18 ועצת רשעים רחקה מני zu l. ועדת רשעים רחקה ממנו (das Suffixum nach LXX). — Amos 5, 21 ולא אריח בעצרתיכם bedeutet jedenfalls Opfer, welche zu עצרת gehören.

(עִנּוּי בְּצוֹם נַפְשִׁי vgl. die Erzählung von David, Sam. II, 12,16 20—21). Es war Zeichen der Trauer und Zerknirschung, um ein drohendes oder gegenwärtiges Unglück abzuwenden. War es ein öffentliches Unglück, so wurde vorher ein allgemeiner Fasttag verkündet und anbefohlen (Jona 2, 5—7, Joel 1, 14). Als Nebuchadnezar mit seinem Heere sich Jerusalem näherten, wurde ein allgemeiner Zorn verkündet, wobei auch die Bewohner des Landes nach Jerusalem kamen, um sich daran zu betheiligen (Jeremia 36, 6; 9). Auch bei der Erzählung von Isabel, daß sie, um den Nabot der Lästerung der Götter und des Königs anklagen zu lassen, einen Fasttag verkünden ließ (Könige I, 21, 9) muß gedacht werden, daß ein öffentliches Unglück vorhanden war, und daß die Schuld desselben auf den Besitzer des Weinberges in Jesreel gewälzt werden sollte. עִנּוּי oder עֲצֶרֶת kann aber nicht die Trauerzeichen mit צוֹם gemein haben die Begriffe müssen verwandt, aber nicht identisch gewesen sein Die Verwandtschaft lag wohl in dem Umstande, daß in demselben ein Enthalten vom Genuß üblich war. Aus zwei Erzählungen läßt sich entnehmen, was bei עֲצֶרֶת üblich war, und woher dieses seine Benennung hatte. Der Edomite Doeg, einer von Sauls Trabanten, hielt sich im Tempel zu Nob auf, als David eine geheime Unterredung mit dem Priester Achimelech hatte, und verrieth beide. Dabei heißt es (Samuel I, 21, 8) נֶעְצָר לִפְנֵי ה׳. Das heißt doch wohl; er hatte sich im Tempel aufgehalten, um gewisse Weihen zu begehen. Aehnlich muß der Fall bei Jeremia gewesen sein, als er seinem Jünger auftrug, die Rolle mit der bedrohenden Prophezeiung vorzulesen, weil er selbst den Tempel nicht verlassen konnte (Jeremia 36, 5) אֲנִי עָצוּר לֹא אוּכַל (¹ לָבוֹא בֵּית ה׳. Davon hat nun wohl

¹) Die L.A. לָבוֹא kann unmöglich richtig sein; denn die Rolle sollte im Vorhofe des Tempels gelesen werden (36, 19), und dahin

das Fest עצרת [1]) seinen Namen, von עצר, zurückbleiben im Tempel oder eingeschlossen sein im Tempel, also gewissermaßen עצרת לפני ה' oder בבית ה'. Ziemlich richtig gab Aquila das Wort עצרת durch ἐπίσχεσις wieder, d. h. Zurückhalten, Verzögerung, Zurückbleiben [2]).

Allerdings Näheres läßt sich aus den wenigen Stellen über den Charakter derselben nicht eruiren, aber ohne Zweifel war die Hauptsache dabei der Aufenthalt im Tempel und Enthaltung von Speisen. Es war eine Art besonderer Weihe.

Nun ist doch verständlich, was im Deuteron. vorgeschrieben ist. Sechs Tage sollst Du Ungesäuertes genießen, aber am siebenten Tag soll Aufenthalt (im Tempel) oder Weihe sein. An demselben durfte gar nichts genossen werden, weder Gesäuertes noch Ungesäuertes, weil der siebente Tag der Enthaltsamkeit von Speisen geweiht sein soll. Verständlich ist auch dadurch die scheinbar überflüssige Bemerkung (Deuter. 16,7) ופנית בבקר והלכת לאהליך, „Du darfst am Morgen nach dem Genuß des Pascha in dem Orte, den der Herr gewählt haben wird, Dich wenden und in Deine Zelle gehen". Es will damit gesagt sein: „Du brauchst nicht nach dem Genuß des Pascha

---

hätte sich doch Jeremia selbst begeben können, um die Rolle vorzulesen. Man muß wohl lesen: אני עצור לא אוכל לעוב בית ה'. Ich bin zurückgehalten und darf das Innere des Tempels nicht verlassen.

[1]) Eine solche Feier war auch bei dem Baal-Cultus üblich. Könige II, 10, 20 קדשו עצרה לבעל ויקראו. Darauf wird erzählt, daß in Folge dessen die Anhänger des Baal sich im Tempel versammelt haben. Auch daraus ergiebt sich, daß diese Feier mit dem Tempel in Beziehung gestanden haben muß.

[2]) Vgl. Field Hexapla zu Deutern. 16, 8, daß ein Codex angiebt: Aquila: ἐπίσχεσις. In einem andern Codex wird diese Uebersetzung einem Unbekannten vindicirt: Ἄλλος: ἐπίσχεσις (das. zu Levit. 23, 36).

den Tag über im Tempel zu bleiben, gewissermaßen um eine עצרת zu begehen. Solches ist nur vorgeschrieben am siebenten Tage. Diese ist allein עצרת לה' אלהיך.

In Deuteronomium ist demnach ganz richtig bestimmt: nur sechs Tage Ungesäuertes zu genießen, der siebente Tag aber ist eine Art Weihe, welches mit Enthaltung von Speisen verbunden ist. Aber wie verhält sich diese Bestimmung zu der in Exodus, Leviticus und Numeri, in welchen für den Genuß des Ungesäuerten sieben Tage vorgeschrieben sind? Warum kennen diese Bücher nicht die Enthaltungsfeier der עצרת am siebenten Pascha-Tage? Diese Fragen führen auf die verschiedene Auffassung der Feste in diesen unverkennbar verschiedenen Gesetzgebungen, welche ja der Pentateuch selbst differenzirt, in dem er die in den ersten Büchern die Gesetzgebung am Sinai nennt, (Leviticus Ende) dagegen das Deuteronomium die, welche im Lande Moab gegeben wurde (28, 69). In der ersten gilt nur das Hüttenfest als Freudenfest. Von diesem heißt es: „ihr sollt euch freuen vor dem Herrn sieben Tage (Levit. 23, 40). Die übrigen zwei Feste, das Pascha und das Wochenfest, werden nicht der Freude geweiht, sondern haben einen anderweitigen Zweck, wie einen anderen Ursprung, deren Erklärung hier zu weit führen würde. — Auf siebentägige Freude, welche leicht zur Vergessenheit der Bedeutung des Festes und zur Ausgelassenheit führen kann, muß selbstverständlich eine Sammlung und Weihe folgen. Diese Sammlung und Einkehr ist daher für den Tag nach den 7 Hüttentagen vorgeschrieben: Der achte Tag soll עצרת, dem Aufenthalt im Tempel, der Enthaltsamkeit von Speise und der Weihe gewidmet sein. Daher hier die Vorschrift ביום השמיני עצרת תהיה לכם. Was darunter zu verstehen sei, lag in der verstandenen Bedeutung des Wortes und in der Gewohnheit. Für das Pascha-Fest dagegen, das nicht der Freude bestimmt war, war eine solche Enthaltsamkeit unnöthig; es

brauchte keine עצרת. Im Deuteron. dagegen sind alle drei Feste der Freude geweiht. Ja, jedes Erscheinen „in dem Orte, welchen der Herr erwählen wird", d. h. dem Tempelmittelpunkt, soll freudig בשמחה ובטוב לבב begangen werden (Deut. 12, 12; 18). Nicht bloß beim Hüttenfeste, sondern auch beim Wochenfeste ist vorgeschrieben: Du sollst Dich freuen vor dem Herrn (16, 11; 15). Allerdings fehlt diese Ermunterung zur Freude beim Pascha-Feste, weil das Gesetz dafür zu ausgedehnt gegeben ist und es sich von selbst versteht. Waren nun die Tage dieses Festes der Freude geweiht, so mußte auch dafür ein Tag der Sammlung statuirt werden: Der siebente Tag soll ein Weihtag עצרת sein.

Auffallend ist es nicht, daß in Deuteron. die עצרת nach dem Hüttenfeste nicht erwähnt wird; es verstand sich dabei von selbst, wie es in Nechemia ausgedrückt wird (8, 18) וביום השמיני עצרת כמשפט. Das Deuteronomische Gesetz setzt die sinaitische Gesetzgebung voraus (מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב), und wiederholt nur solche Punkte, welche eine andere Bestimmung, eine Aenderung, gewissermaßen eine Reform angeben sollten. Beim Paschafeste ist das Neue, daß das Opfer auch von Rindern dargebracht, ferner daß es auch gekocht bereitet werden dürfe, und endlich daß es nur in der Centralcultusstätte geschlachtet werden sollte. Beim Wochenfeste ist das Neue, daß die 7 Wochen vom Beginne des Schnittes gezählt werden soll (מהחל חרמש בקמה). Aber für die Feier des Hüttenfestes hat diese Gesetzgebung kein neues Moment hinzuzufügen; darum widmet sie ihr nur wenige Verse, hebt nur die „Freude" hervor, spricht nicht einmal von irgend einem Opfer für dieses Fest, weil sie dieses, so wie die übrigen Riten für dasselbe voraussetzt, daß sie geschehen werden: כמשפט, nach der bekannten, in der sinaitischen Gesetzgebung gegebenen Verordnung. Ezechiel erwähnt weder die עצרת des Hüttenfestes, noch die des Pascha (46, 21—25),

ja dehnt das erstere nur auf sieben Tage aus, weil in seiner Vorschrift das Moment der Freude keine Rolle spielt. Werden diese Feste nicht in freudiger Wallung begangen, so ist auch der Weihtag, das Verweilen im Tempel überflüssig.

Noch ist ein Punkt zu erledigen, welcher in Deuteronomium selbst einen Widerspruch zu enthalten scheint. Gegen die Vorschrift: „sechs Tage sollst Du Ungesäuertes genießen", verstößt der Vers (16, 3), welcher von Pascha spricht: לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני, und geradezu verordnet, sieben Tage Ungesäuertes zu genießen. Allein dieser Vers enthält ohnehin Dunkelheiten: Was soll denn bedeuten עליו שבעת ימים, wenn das Pascha nur einmal Abends geopfert werden soll? Soll denn das Pascha sieben Tage hintereinander dargebracht werden? Unmöglich kann sich daher das zweimalige עליו auf das Opfer im unmittelbar voraufgehenden Verse beziehen, sondern auf das Fest im Eingangsverse, also auf רג פסח. Denn im Sinne des, der Anhäufung von Opfern und Opferfesten abgeneigten, Deuteronomiums fällt רג המצות und רג הפסח zusammen, welche in den drei voraufgehenden Büchern unterschieden werden. Die Präposition עליו bezieht sich demnach sicherlich auf das Pascha-Fest und ist fast wie בו gebraucht: Der Sinn ist also לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים. „Zum Festtag hinzu sollst Du sieben Tage nicht Gesäuertes genießen", d. h. auch wenn Du den siebenten Weihtag nicht im Tempel weilen und an dem Tage etwas genießen wolltest, so darfst Du Alles genießen, nur nicht Gesäuertes, wie in V. 4 weiter eingeschärft wird: ולא יראה לך שאור ... שבעת ימים. Der Schluß von V. 3 תאכל עליו מצות לחם עני ist davon zu trennen, etwa hinzudenken: כי אם תאכל עליו מצות. Du sollst an diesem Feste nur Ungesäuertes genießen, sei es daß Du die עצרת beobachtest und nur sechs Tage genießest, oder daß Du auch an diesem Tage Dir die Nahrung nicht entziehen willst. Es besteht

also kein Widerspruch zwischen dem Verse, welcher von 7 Tagen und dem, welcher von 6 Tagen spricht.

Das Wort עצרת bedeutet demnach in der Bibel (etwa abgesehen von der Chronik [1]) nicht ein Fest, sondern eine Feier, welche mit Aufenthalt im Heiligthum und mit Enthaltung von Speisen verbunden war. Es hat beinah die Bedeutung von עצם, nur daß diesem das Fasten als Zeichen der Trauer und jenem das Fasten als Zeichen weihevoller Sammlung inhärirt. Die Auslegung: das Schlußfest, welche die griechische Uebersetzung eingeführt hat: ἐξόδιον, ist so falsch als möglich. Sie hat übrigens einen geschichtlichen Hintergrund.

In dem leidenschaftlichen Streit zwischen Sadducäern und Pharisäern über die Zeit des Wochenfestes und seine Beziehung zum Pascha lag den letztern viel daran, zu beweisen, daß beide in nächster Verbindung zu einander stehen. Als einer für die damalige Zeit überzeugender Beweis wurde geltend gemacht, daß die Pentekoste eigentlich zum Pascha gehöre, und beide ein einheitliches Fest bilden, daher die Vorschrift, daß man von dem letzten zum ersten sieben Wochen zählen müsse, Tag für Tag und Woche für Woche. Das eintägige Wochenfest sei im Grunde nur ein Schlußfest zum siebentägigen Pascha zu betrachten und sei analog dem achten Tage der Azéret im Verhältniß zu dem siebentägigen Hüttenfeste. Die Pharisäer bezeichneten daher geradezu das Wochenfest als Azéret [2]) und interpretirten

---

[1]) Gleichgültig ist es für diese Untersuchung, daß die Erzählung von der Tempelweihe unter Salomon und von der freudigen Feier bei derselben 14 Tage das Hüttenfest einbegriffen die עצרת übergeht (Köng I, 8, 64—65), dagegen die Chronik sie besonders betont (II, 7, 9—10). Dem Erzähler der Königsbücher lag mehr daran, die außerordentliche Freude bei diesem Akte hervorzuheben, dem Chronisten dagegen war es wichtiger zu zeigen, das keine Gesetzesbestimmung dabei verletzt worden sei. Beide Darstellungen sind tendenziös.

[2]) Es ist bekannt, daß die Mischna und der Talmud das Wochen-

Wort und Sache als Schlußfest zum Pascha. Von dieser Auslegung ist auch die altgriechische Uebersetzung beherrscht, daher sie עצרת mit ἐξόδιον, „Ausgang, Schluß" wiedergiebt. Aber diese Interpretation ist grundfalsch. Denn das Verbum עצר bedeutet durchaus nicht „abschließen, beschließen", sondern „einschließen, zurückhalten, hemmen, und nun erst das Nomen עצרת, עצרה wird nicht ein einziges mal als Schluß angewendet, wie sich gezeigt hat.

Damit wankt einer der Grundpfeiler in dem Luftbau Wellhausens, welcher damit seine Hypothese von der außerordentlichen Jugend des sogenanten „Priestercodex" im Pentateuch (d. h. der ganze Leviticus nebst verwandten Theilen der angrenzenden Bücher Exodus und Numeri), gestützt hat, als sei dieser große Complex des Pentateuches noch viel jünger als das Deuteronomium. Ohne es zu ahnen, adoptirte Wellhausen die pharisäische Interpretation des Wortes עצרת. „Also ist Ostern die Anfangs- und Pfingsten die Schlußfeier, oder, was dasselbe sagen will, die Azereth der siebenwöchentlichen „Freude des Schneidens, und das Frühlingsfest hat nun keine befremdliche Stellung mehr in dem Cyclus der drei Jahresfeste" [1]). Es ist zwar keine Todsünde, die richtige Bedeutung der Azeret zu verkennen. Aber es beweist, daß Wellhausen kein richtiges Verständniß von der Festgesetzgebung und also auch nicht von der chronologischen Stellung des Deuteron. zu den früheren Büchern hat. Wer diese große Partie jünger macht als das Deuternomium, der leidet an einem eigenthümlichen Staar. Das Deuteronomium setzt entschieden den „Priestercodex" voraus und will nur den in diesem gegebenen Gesetzen

---

fest nicht anders als עצרת, עצרה nennen, und Josephus nennt es ebenso (Alterth. III, 10, 6): *Πεντηκοστὴ ἣν Ἑβραῖοι Ἀσαρθὰ καλοῦσι.*

[1]) J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels (1883) S. 89 f.

eine andere Form, eine andere Wendung, eine Reduction des Rituales in das Ethische geben. Man müßte ein doppelt so starkes Buch als das Wellenhausensche schreiben, um alle seine Irrwege zu beleuchten. Sie beruhen auf ungenügender Uebung im Verständniß des Textes. Daher stellt er alles auf den Kopf. Es soll z. B. in den Zeiten vor Josia, also vor dem Auffinden des Deuteronomiums, gar kein Werth darauf gelegt worden sein, immer die gleiche . . . Opferstätte zu haben . . . sondern an jedem Orte, wo er seinen Namen ehren läßt, will Jahwe zu seinen Anbetern kommen und sie segnen" (S 30). Das ist ein Mißverständniß des V. Exodus 20, 21 בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך. Es bedeutet nicht, an jedem Orte, sondern an irgend welchem Orte (was כל öfter bedeutet) und hat ganz denselben Sinn, wie das öfter im Deuteron. gebrauchte אל המקום אשר יבחר ה'. Nun giebt doch Wellhausen zu, daß dieses Stück, als ein Theil des „Bundesbuches", alt sei. Folglich deutet dieses Buch selbst das Vorhandensein einer Centralcultusstätte an, wie sie doch Ps. 78, einer der ältesten, geradezu poetisch hervorhebt, daß nach der Zerstörung Silo's und der Verwerfung des hegemonirenden Stammes Ephraim Zion an dessen Stelle getreten, und ein Heiligthum geworden sei wie der Himmel, fest wie die Erde (V. 60—69): וימש משכן שלו . . . . וימאס באהל יוסף ויבחר את שבט יהודה את הר ציון אשר אהב ויבן כמו רמים מקדשו וגו׳. Zu dem Zelte Joseph's oder in der Wohnung Silo's ist doch das Stiftszelt deutlich genug zu verstehen. Damit fällt Wellhausens Hypothese, welche im ersten Kapitel seines Buches ganze 50 Seiten füllt, in welchen er die Erzählung von אהל מועד als eine sehr späte, nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil entstandene Fiktion behandelt. Diese Hypothese fällt in nichts zusammen [1]).

[1]) Die Methode der Wellhausenschen Beweisführung mag Fol-

Es soll kein Gewicht darauf gelegt werden, daß das Zelt in Silo auch in Ps. 76 bezeugt wird וידו בשלם סוכו ומעונתו בציון, wo שלם gewiß שלה bedeutet (nach LXX שילה = Σηλώμ) und also die „Hütte" in diesem alten Psalm vorausgesetzt wird. Es sei nur nebenher erwähnt, weil Jemand die Identität von שלם und שילה anfechten könnte.

(Fortsetzung folgt).

---

gendes charakterisiren. Seine Negirung des Stiftszeltes belegt er (S. 43): „die einzige Stelle, wo der Name Ohel Moed vorkommt I Sam. 2, 22 ist schlecht bezeugt und inhaltlich verdächtig". In wie fern ist er schlecht bezeugt? Die Fußnote sagt: „die Septuaginta hat diese Stelle nicht". Sehen wir die Stelle an. Heb. Text ועלי שמע את כל אשר יעשון בניו לכל ישראל ואת אשר ישכבון את הנשים הצבאות פתח אהל מועד. Nun fehlt in LXX nicht bloß das Stiftszelt, sondern auch der ganze Passus von der Schändung der Frauen im Heiligthum. Offenbar hat der Vertent aus irgend welcher Rücksicht diese Schandthat nicht wiedergeben wollen. Oder richtiger ein späterer Abschreiber hat die Stelle weggelassen. Denn Josephus, welcher die biblische Geschichte bekanntlich nach der LXX bearbeitet hat, hatte noch diese Stelle vor sich (Alterth. V, 10, 1): *Γυναῖκας τε τὰς ἐπὶ θρησκείᾳ παραγενομένας ὕβριζον φθοραῖς.* Und in wie fern ist diese Erzählung inhaltlich verdächtig? Weil die Söhne Eli's dadurch geschändet werden? Aber das ist ja die Tendenz dieser Erzählung: die Vorfahren Abiathar's gegenüber den Nachkommen Zadoks in ein schlechtes Licht zu stellen, weil jene dem Götzenthume der judäischen Könige gefröhnt haben, während die בני צדוק sich fern davon gehalten haben, wie Ezechiel hervorhebt. Man könnte daraus entnehmen, aus welchem Kreise die Bücher Samuels und Könige redigirt worden sind. — W. führt auch für seine Hypothese an, (43 Note), daß in Samuel die Cultusstätte in Silo היכל genannt werde, also sicher kein „Zelt gewesen". Aber kann er die L.A. היכל garantiren? König I, 21, 1 kommt auch dieses Wort vor: Nabot besaß einen Weinberg אשר היכל שמרון. Dieses Wort giebt LXX mit *παρὰ τῇ ἄλῳ* wieder, was doch gewiß nicht Tempel oder Palast sein kann. Der Vertent muß also ein anderes Wort statt היכל in seinem Texte vor sich gehabt haben. Nun kann das zweimalige היכל in der Erzählung von Eli — Samuel verschrieben sein für אהל.

Xenophanes, der angebliche Vertreter des Monotheismus unter den griechischen Philosophen.

Wenn man auch die Gottesidee nicht als dem Menschen angeboren betrachten kann, so ist es doch nicht zu leugnen, daß sie sich dem menschlichen Geiste unmittelbar, sei es auch nur als dunkle Ahnung aufdrängt, wie sie allerdings andererseits das letzte und fernste Objekt philosophischer Erkenntniß ist. Bekanntlich haben alle Völker eine mehr oder minder klare Vorstellung von der Gottheit gehabt und in einer ihrem eigenen Culturzustande entsprechenden Form zum Ausdruck gebracht. Man wäre versucht aus dieser Thatsache a priori zu folgern, daß der Mensch mit fortschreitender Cultur und philosophischer Erkenntniß zu einer adäquaten Vorstellung von der Gottheit gelangen könne, ja müsse. In wie weit diese Folgerung richtig sei, läßt sich schwer beweisen. Den reinen Monotheismus hat man schon bei den alten Indern, man hat ihn in einer Geheimlehre der ägyptischen Priester gesucht und zu finden geglaubt, ja man hat behauptet, daß Moses die erste Anregung zu seiner rein monotheistischen Lehre in der Schule dieser Priester empfangen habe; man hat endlich, und zwar mit größerem Rechte, auf die in ihrer Entwicklung immer mehr fortschreitende, sich klärende Gottesidee in der griechischen Philosophie hingewiesen und hat die Behauptung aufgestellt, daß die philosophische Speculation der Griechen zur monotheistischen Anschauung gelangt sei zu einer Zeit, wo jeder Einfluß durch die jüdisch-monotheistische Lehre ausgeschlossen war. Doch geben wir dies selbst zu, lassen wir die griechischen Denker selbstständig auf dem Wege der

Spekulation dazu gelangt sein, den Polytheismus zu verwerfen und den Monotheismus an seine Stelle zu setzen, so bleibt immerhin zu bedenken, daß zwischen diesem sogenannten Monotheismus und der biblischen Lehre von einem einzigen, rein geistigen und persönlichen Gotte ein gewaltiger Unterschied ist; zu der Erkenntniß Gottes als eines persönlichen Wesens, zu dem der Mensch in einer geistigen Beziehung stehen müsse, haben sich die griechischen Philosophen nicht erhoben. Ob sie sich dazu erhoben hätten, ob die Welt durch die fortschreitende Entwicklung des Menschengeistes auch ohne die jüdische Lehre zu einem geläuterten Gottesbegriffe gelangt wäre, ist, wie schon bemerkt, schwer zu entscheiden, wäre aber im Grunde eine ebenso müssige Frage, wie die, ob wir das Schießpulver erfinden würden, wenn es nicht schon erfunden wäre.

Bereits vor längerer Zeit hat Herr Prof. Freudenthal in einer Abhandlung über den „Gottesbegriff bei den Griechen und bei den Hebräern" (abgedruckt im Jahrbuch für Israeliten, Wien 1866) in lichtvoller Weise mit Berücksichtigung aller hervorragenden griechischen Dichter und Denker die Resultate der griechischen Theologie und ihr Verhältniß zur jüdischen Gotteslehre dargestellt. „Die Gottheit", so ist auf S. 167 das Ergebniß der Untersuchung ungefähr zusammengefaßt, „war persönlich gedacht in der griechischen Dichtung, aber sie war zugleich endlich, unsittlich, in eine Vielheit von Göttern zerspalten; die Gottheit war als geistig, sittlich, einzig gedacht in der griechischen Philosophie, aber sie war eine todte Kraft, ohne Thätigkeit, ohne Willen, ohne Leben: die Gottheit ist als geistige, sittliche, einzige Person allein in der Bibel gelehrt worden".

Nunmehr liegt uns eine interessante Monographie von Herrn Prof. Fr. „über die Theologie des Xenophanes" vor, jenes tiefen Denkers, von dem man seither allgemein annahm, „daß er es gewesen sei, der an die Stelle einer vielfach getheilten,

sündhaften, anthropomorphen Götterwelt den Begriff göttlicher Erhabenheit, Vollkommenheit und Unvergänglichkeit gesetzt, und daß er auch die Lehre vom einig-einzigen Gotte in voller Klarheit der griechischen Welt als der erste Philosoph verkündet habe". Herr Prof. Fr. gelangt in dieser Schrift auf Grund eingehendster Prüfung sowohl der auf uns gekommenen Ueberreste der Schriften des Xenophanes, als auch der Ansichten Späterer über die Lehre von der Gottheit, wie sie sich bei X. findet, zu einem Ergebnisse, an dem die Kritik schwerlich mehr rütteln kann. Es genüge deshalb auf diese Schrift hinzuweisen und, um den Gang derselben, wenn auch nur flüchtig anzudeuten, Einiges daraus mitzutheilen.

Fr. wendet sich zunächst gegen den Beweis für die monotheistische Anschauung des X., den man aus den bekannten Versen herleiten zu können geglaubt hat:

εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα.

Ein Gott ist unter Göttern sowohl auch als Menschen der Größte, Nicht an Gestalt und auch nicht an Geist den Menschen vergleichbar.

Er bemerkt dazu S. 4: „Diese Verse beweisen allerdings, daß Xenophanes einen größten Gott anerkannt hat, aber einen Gott, der doch eben nur der größte neben andern Göttern, μέγιστος ἐν θεοῖσιν, ist. Das aber war eine alte Lehre, die Xenophanes philosophisch vertieft haben wird, die aber viele Jahrhunderte vor ihm von griechischen Dichtern ausgesprochen war, der wir schon bei Homer begegnen, wie sie ihre Wurzeln hoch hinauf in die Urzeit der indogermanischen Völker erstreckt und selbst sogenannten Naturvölkern nicht fehlt".

In der That ist es sonderbar, aus dieser Stelle, die von einem obersten der Götter [1]) spricht, genau so wie Homer den

[1]) Anm. Fr. nennt „den Glauben, daß eine Vielheit von Göttern

Zeus πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε nennt, folgern zu wollen, daß X. Monotheist gewesen sei, und ein unbefangener Beurtheiler wird das Bedenkliche dieses Schlusses zugeben. Zeller, den Fr. billigerweise zumeist berücksichtigt, und Franz Kern suchen die offenbare Schwierigkeit zu lösen, dieser, indem er „eine Wandlung in den Ansichten des Philosophen, ein allmähliches Fortschreiten von polytheistischen Meinungen zur monotheistischen Lehre annimmt, jener, indem er erklärt, der Ausdruck „unter den Göttern der größte" sei uneigentlich nicht von vielen Göttern, sondern nur zur Bezeichnung des absolut Größten gebraucht. Die erste Erklärung weist Fr. als unmotivirt zurück, zur zweiten bemerkt er (S. 7): „X. soll gelehrt haben: es giebt nur Einen Gott und keine Vielheit von Göttern, und da, wo er diese Lehre ausspricht, soll er den alleinigen Gott „den größten der Götter" genannt, soll ihn, den einzig realen ebenda mit den vielen Göttern verglichen haben, die nach Zeller's Ausdruck „nur in der Vorstellung der Menschen existiren" d. h. die überhaupt nicht existiren . . . Ist das wahrscheinlicher als Kern's Ansicht? . . . "

X. spricht an einigen Orten von der Gottheit in der Einzahl, so wird weiter ausgeführt, dies beweist jedoch nichts, da man promiscue von Göttern und der Gottheit zu sprechen pflegte (vgl. Anm. 21). Im 21. Fragment polemisirt X. gegen die thörichten Mythen von den Titanen und Giganten und mahnt, sich um solche Fabeln nicht zu kümmern, sondern „den Göttern rechte Verehrung immer zu bezeigen". Im 16. Fragment heißt es „nicht haben Götter ursprünglich die Sterblichen in Allem unterwiesen"; ebenso spricht X. im 14. Fragment von den

existire, die sämmtlich von Einem höheren Gotte abhängig seien, der daher oft als Gottheit schlechthin angesehen wird". Henotheismus S. 33 Anmerkung 2.

Göttern, wo er, falls er entschiedener Monotheist war, unbedingt von Einem Gotte hätte sprechen müssen. Im Folgenden (S. 10) wird sodann ausgeführt, daß „in derselben Weise wie in den Fragmenten in den Referaten gerade der zuverlässigsten alten Berichterstatter im Namen des X. von einer Göttervielheit gesprochen wird". X. ist in alter Zeit niemals der Gottlosigkeit geziehen worden, wie Andere, welche den Polytheismus bekämpft und ausdrücklich den Monotheismus gelehrt haben — sicherlich ein beachtenswerthes Argument.

Der darauf folgende Excurs beschäftigt sich vergleichend mit den theologischen Anschauungen anderer griechischer Philosophen, welcher der monotheistischen Ansicht näher kommen, jedoch bemüht sind, dieselbe mit dem Volksglauben mehr oder minder in Einklang zu setzen. Ueber den Werth dieses Monotheismus lesen wir auf S. 16 ein Urtheil, das übereinstimmend mit dem Resultate der oben erwähnten Abhandlung folgendermaßen lautet: Aus den angeführten und zahlreichen anderen Beispielen geht hervor, „daß die Leugnung der volksthümlichen Anschauungen von den Göttern die griechische Philosophie noch nicht zu strengem Monotheismus geführt, daß die klar erkannte Nothwendigkeit, alle Kräfte der Natur auf eine ursprüngliche Einheit zu beziehen, die Annahme einer Göttervielheit nicht ausgeschlossen hat. Weil diese Einheit nicht in einem persönlichen Gotte erkannt, sondern als eine unpersönlich wirkende Kraft, als ein θεῖον angesehen wurde, dessen unbestimmte Wesenheit nach keiner Seite hin scharf abgegrenzt war, konnte man aus dieser Urgottheit andere Einzelgötter wieder hervorgehen lassen und so eine Vereinigung von Pantheismus und Polytheismus schaffen, die uns oft räthselhaft erscheint, die aber antiker Anschauung vollkommen entspricht". Und auf S. 17 heißt es wieder mit Bezug auf X.: „Nur dann sind wir berechtigt, die reine Erkenntniß von der Einzigkeit des göttlichen Wesens griechischen Philosophen

zuzusprechen, wenn dieselbe nicht bloß in zweideutigen Worten anerkannt, sondern die Vielheit der Götter ebenso unzweideutig zurückgewiesen wird. Keine Spur einer solchen unumwundenen Zurückweisung des Volksglaubens zeigen uns die Fragmente des X. Ihr Wortlaut stimmt vielmehr . . . dem Götterglauben des griechischen Volkes offen zu".

Den Berichten aus späterer Zeit, welche allerdings bezeugen, „daß man einige Jahrhunderte nach X. demselben die Lehre von der Existenz Eines Gottes mit Ausschluß jeder Art von Vielgötterei zugeschrieben hat", ist, so wird weiter (S. 17 und ff.) nachgewiesen, keine entscheidende Bedeutung beizulegen, da die übereinstimmenden Zeugnisse auf die pseudo-aristotelische, unmaßgebliche Schrift de Melisso theils unmittelbar, theils mittelbar zurückgehen, während die übrigen eine andere Erklärung erfordern. — Wir müssen es uns versagen, ausführlicher auf die Beweise hierfür einzugehen, weil wir sonst die ganze streng gegliederte und mit bewundernswerther Präcision der Beweisführung abgefaßte Schrift reproduciren müßten, und fügen nur noch, indem wir ganz besonders auf die im geschichtlichen Zusammenhange dargestellte Lehre des X. verweisen (S. 26 und ff.) hinzu, was wir als Resultat der Untersuchung auf den letzten Seiten finden. X. hat allerdings die pantheistische Lehre von der göttlichen Einheit das Universums ausgesprochen, hat gelehrt, daß die Vielheit der Dinge in einer göttlichen Ureinheit wurzele; dies schließt jedoch die polytheistische Weltanschauung keineswegs aus, die wir aus den Fragmenten, wie aus den Referaten zuverlässiger Berichterstatter als die Anschauung des X. kennen gelernt haben. (S. 28). Es wird sodann nachgewiesen, „wo die Göttervielheit im Systeme des X. ihren Platz findet" und wie man sich diese Götter nach seinem Systeme denken könne (S. 28 und ff.). „Wie die früher angeführten Verse", so heißt es darauf S. 30, ihre Erklärung nur durch die Annahme finden,

daß X. keineswegs einen strengen Monotheismus gelehrt habe, so verschwinden nun auch alle sonstigen Schwierigkeiten und Widersprüche, in welche die bisher giltige Meinung uns verwickelt hat. Wir bedürfen nicht mehr gewagter und gewaltsamer Interpretationen, um, gestützt lediglich auf die Angaben eines unwahrhaften Geschichtsschreibers, in die Fragmente der Xenophanäischen Schriften eine Lehre hineinzudeuten, der ihr einfacher Sinn und die Berichte aller glaubwürdigen alten Berichterstatter durchaus widersprechen. Wir werden nicht gezwungen, X. aus der Continuität geschichtlicher Entwickelung heraustreten zu lassen, indem wir ihm eine Lehre zuschreiben, zu welcher bei seinen Vorgängern kaum ein dürftiger Keim sich findet, und zu der die höchsten Vertreter der griechischen Philosophie Sokrates, Platon und Aristoteles, sich zu erheben nicht vermocht haben". X. hat „den frömmsten, edelsten Dichtern Griechenlands gleich, für die Läuterung des Götterglaubens, für die Erhebung der Gemüther zu dem Begriffe einer über alle Vergänglichkeit erhabenen, ewigen, sittlichen Gottheit geeifert, die Vielheit der Götterwesen auf eine dem Universum einwohnende Urkraft zurückgeführt, die Existenz einer Mehrheit von Göttern aber nie geleugnet".

So hat denn die Schrift des Herrn Prof. Fr. nicht nur, wie am Schlusse (S. 32) derselben gesagt wird, „die Möglichkeit geboten, die Grundlehre des ehrwürdigen kolophonischen Denkers von einem alteingewurzelten Mißverständnisse zu befreien", sondern hat uns einen werthvollen Beitrag zu Geschichte der Philosophie und speciell der speculativen Theologie der Griechen geliefert.

Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palästinensische Cyclus.

Von Dr. J. Theodor.

(Fortsetzung *).

Für Exodus verzeichnet Jacob b. Chajim, dessen Sedarimliste, wie ich jetzt hinzufügen kann [1]), mit dem Bibelcodex vom J. 1294 ganz übereinstimmt [2]), 29 Sedarim; bei Meiri,

*) Wegen der Schwierigkeiten, die der tabellarische Druck für eine Zeitschrift bereitet, bin ich leider genöthigt, für die Fortsetzungen eine andere Form zu wählen.

[1]) Nach einer brieflichen Mittheilung des Herrn Dr. Baer in Biebrich, durch dessen große Güte ich auch eine genaue Abschrift von der Sedarimliste des Petersb. Codex v. J. 1010 erhalten habe.

[2]) Ueber diesen Codex vgl. Baer und Strack, Dikduke hateamim (1879), S. XL. Daß bei J. b. Ch. der Seder יזכר אלהים את נח Gen. 8, 1 ausgefallen ist und ergänzt werden muß, wurde schon oben Jg. 1885, S. 358 u. 408 bemerkt; auch für Leviticus muß der 13 Seder statt וידבר ראשר, wie in diesem Codex וידבר ראשר ישרים שור (17, 1) heißen. Nach derselben HS. sind auch, wie H. Dr. B. mir ferner schreibt, in seiner Ausgabe der Genesis (Leipzig 1869) S. 92 f. die Sedarim für בראשית abgedruckt. Ich bemerke noch hier, daß J. b. Ch. in seiner Bibelausgabe (Venedig 1524) die einzelnen Sedarim numerirt hat, ebenso sind die Sedarim im Cod. 1010 und (laut gef. Mittheilung des Herrn Dr. Zuckermann) in der Baseler Rabb. Bibel (1618—19) numerirt; in der Amsterdamer Ausgabe (1724 — 27) fehlt die Numerirung. Im Cod. 1294 (wie in Baers Genesis) sind die Sedarim gleichfalls nicht numerirt, doch hat dieser Codex ganz ebenso die Schlußangabe מספר הסדרים קע"ד.

im פתכרית והחתימין, sowie im Sedarim-Verzeichnisse des Petersburger Codex vom J. 1010 [1]) sind noch weitere 4 [2]), im ganzen also 31 Sedarim angeführt. Lectionen der Pesikta sind aus Exodus: החדש הזה לכם 12, 1 (Pesikta derabbi Kahana, P. V); ויהי בחצי הלילה 12, 29 (P. VII, mit einem Seder zusammenfallend); וידו כשלח 13, 17 (P. X); וידו בחדש השלישי 19, 1 (P. XII); כי תשא 30, 11 (P. II). Nach diesen Sedarim und Pesikta-Lectionen geordnet, enthalten die beiden Tanchumas und Schemot rabba [3]) folgende Homilien:

1) ואלה שמות Ex. 1, 1

T. b. A. שמות Nr. 1—8 (Nr. 1 אלה שמות בני ישראל וש"ה וכו'; 2 zweites Proöm mit 3—8 Auslegung bis Ex. 1,10; Schluß ואמר דוד ובכל באותה שעה קמה עדרתה וכו').

Tanch. שמות Nr. 1—6 (Nr. 2, 3, 5—6 = T. b. A. 1. 3—8; zugefügt ist das umfangreiche Proöm. Nr. 1 — mit מאין תמה שקרא בעניך ואלה שמות וכו' in seiner ursprünglichen Fassung beendet, vgl. Schem. r. Anf., woher dieses Proöm wohl entnommen ist — und die Auslegung unterbrechend Nr. 4).

Schemot rabba Parascha 1 (Nr. 1, nach der Eintei-

---

[1]) „Diese Handschrift ist der älteste mit Sicherheit bekannte und zugängliche Bibelcodex; denn er ist spätestens im Sommer (Sivan) des Jahres 1010 vollendet worden" (Baer und Strack a. a. O. S. XXIV). Ausführlich beschrieben ist dieser Codex — B. 19 a — in dem „Catalog der hebr. Bibelhandschriften der kais. öff. Bibliothek in St. Petersburg" von Harkavy und Strack (1875), S. 263—274, vgl. auch das. S. XXX. — Nach Dikduke, S. XXXIV und XXXV haben auch Sedarimverzeichnisse die Codices Tscha futkale Nr. 15 und 17, die seit 1876 gleichfalls der Petersb. Bibliothek angehören, vgl. Dikduke S. XXXVIII.

[2]) Ex. 2, 1; 23, 20; 34, 1; 35, 30. Diese Sedarim sind in der folgenden Uebersicht durch ein * bezeichnet, die übrigen fortlaufend numerirt.

[3]) Vgl. die Note S. 217.

lung der neuer Wilnaer Ausgabe, (die Anm. 2 auf S. 408 im Jg. 1885 ist zu berichtigen ואלה שמות בני ישראל וכו' והיד ; רושך שכמו וכו' ; 2—35 Auslegung zum ganzen Seder bis Ex. 2, 25 und ohne formellen Schluß wie bei den meisten Paraschas dieses Midrasch; zu 2—8 vgl. die Homilie der Tanchumas).

וילך איש * Ex. 2, 1

Homilie in keinem Midrasch.

2) ותשה היה רעה Ex. 3, 1

T. b. A. שמות Nr. 9—13 (Nr. 9 ותשה היה רעה וש"ה וכו' ; 10 zweites Proöm mit וש"ה ; 11 מה כתיב למעלה מן הענין . 11 Ende, 12—13 Auslegung zu den ersten Versen; Schluß שנאמר וס' . . ויהי שתבוא שעה . . (אמר לו הקב"ה).

Tanch. שמות Nr. 7—12; 13—15 (Nr. 13—15 = T. b. A. 11 Ende bis 13. Von den sechs vorhergehenden Nummern ist nur 7 Anf. ein Proöm zu diesem Seder (das dritte in Schem. r. Kap. 2), alles übrige von בא וראה שמרכם gehört nicht hierher und stimmt mit der Ausleg. zu 2, 7; 2, 10 ff. in Schem. r. Kap. 1 überein).

Schemot rabba Parascha 2 und 3 (Kap. 2, Nr. 1 ותשה היה והיד וכו' ; 2—3 fernere Proömien mit והיד ; 4 bis Ende und Kapitel 3 Auslegung zum ganzen Seder bis Ex. 4, 17. — Mit Kap. 3 in den Ausgaben beginnt keine neue Homilie; והיד das. am Anf. ist keine Proömialformel, sondern dient dazu, wie bald darauf zu ראה ראיתי 3, 7 und häufig in diesem Midrasch die zu gebende Auslegung eines Verses durch eine herangezogene Bibelstelle zu begründen oder zu entwickeln. Vgl. auch Lerner, a. a. O. S. 21 über den Gebrauch von והיד in Bereschit rabba).

3) וילך משה וישב אל יתר Ex. 4, 18

T. b. A. שמות Nr. 14—21 (Nr. 14 וילך משה וישב אל יתר ותנו וש"ה וס' ; 15—18, bis וילך ר"א, S. 5 b unten, מה

מה כתיב למעלה מן הענין; 18 Ende, 19—21 Ausleg. bis Ex. 5, 1; Schluß אמר להם הקב"ה ... בעה"ז אבל לעה"ב . . שנאמר וכו').

Tanch. שמות Nr. 16—17; 18—24 (Nr. 18—24 = T. b. A, 14—21. Ueber Nr. 20 vgl. Buber, Anm. 87 und Schem. r. Kap. 3 zu Ex. 3, 7). Vorgesetzt ist 16 ein anderes Proöm (das zweite in Schem. r. Kap. 4) und 17 noch ein מה כתיב למעלה מן הענין).

Schemot rabba Paraſcha 4 und 5, Nr. 1—8 (Kap. 4, Nr. 1 וילך משה וישב אל יתר חתנו הה"ד וכו'; 2 zweites Proöm הה"ד בכל עת; 3 drittes Proöm הה"ד והוא באחד wie T. b. A. 14 (T. 18) gekürzt und auf Schir ha-Schirim r. Kap. 1 zu H.L. 1, 9 verwiesen; Nr. 4 bis Kap. 5, Nr. 8 Auslegung bis Ex. 4, 26 (Ganz falsch ist Kap 5 Anf. der Vers לך לקראת משה (4, 27) gesetzt, wie bald darauf die Ausleg. zu אלכה נא ואשובה (4, 18) zeigt, auch das Proöm מי יתנך gehört zur folgenden Homilie, wo jetzt, Kap. 5 Nr. 10 bei einem andern Proöm auf den Anfang des Kapitels verwiesen ist, vgl. T. b. A. Nr. 22—25 und die gleiche Bemerkung im פירוש מהרז"ו in der Wilnaer Midrasch-Ausgabe).

Homilie über Ex. 4, 27

T. b. A. שמות Nr. 22—26 (Nr. 22 ויאמר ה' אל אהרן לך לקראת משה המדברה וגו' וש"ה וכו'; 24 und 25 fernere Proömien mit וש"ה; 25 Ende und 26 Ausleg. zu den ersten Versen; Schluß אמר הקב"ה בעה"ז .. ואף לעתיד לבא .. שנאמר וכו'. Da die vorhergehende Homilie in den Tanchuma's sich bis Ex. 5, 1 erstreckt, so muß hier ein verschiedener Seder-Anfang (4, 18 und 4, 27) die Veranlassung zu den zwei Homilien gegeben haben).

Tanch. Nr. 25—29 = T. b. A. 22—26, nur der Schluß geändert und zugefügt א"ר עקיבא מה נמשלו לישראל לשף וכו', vgl. Schem. r. Kap. 5, Nr. 12 zu Ex. 4, 29.

Schemot rabba, Paraſcha 5 Nr. 9 ויאמר ה' אל אהרן לך לקראת משה המדברה הה"ד וכו' (das Proöm der Tanchumas);

Nr. 1, vom Anfang des Kapitels hierherzusetzen, und 19 Aufernere Proömien mit והי״ד (vgl. T. 26 und 27); 19—83 Auslegung bis Ex. 6, 1).

4) וידבר ואוא Ex. 6, 2

T. b. A. Nr. 1—5. (Nr. 1 וידבר אלהים אל משה וכו׳ ואוא; 2—4 zweites Proöm ושיה כי העושק וכו׳ אל אברהם וגו׳ וש״ה וכו׳ (durch מה כתיב S. 10a oben die Auslegung von Ex. 5, 1 ff. angeknüpft, vgl. damit Schem. r. Kap. 5 zu Ex. 5, 2); Schluß (אמר הקב״ה בעה״ז . . אפל לעה״ב . . שנאמר וכו׳).

Tanch. ואוא Nr. 1—2; 3—4; 5—6. (Nr. 5—6 = T. b. A., 2—5 (der Schluß fehlt, über die Kürzung 6 Ende vgl. Buber, Anm. 43); Nr. 1 und 2 ein Jelambenu und Auslegung (vgl. Schem. r. Kap. 6, 4—5); 3—4 aus einer Homilie über Ex. 7, 8 hierher versetzt, vgl. Schem. r. Kap. 9, Nr. 1—3).

Schemot rabba, Parascha 6 (Nr. וידבר אלהים וכו׳ ואוא; 2 zweites Proöm והי״ד כי העושק וכו׳ אל אברהם אל יצחק והי״ד וכו׳ (vgl. zu 1 und 2 das Proöm כי העושק in den Tanchumas); 3—5 Auslegung. — Parascha 7 könnte man als mit der פרשה 6, 13 beginnend erklären, falls man hier und bei noch einigen Paraschas annehmen wollte, daß, wie in Bereschit rabba in so weitem Umfange (vgl. ob. Jg. 1885, S. 365), so auch in Schem. r. bisweilen die Kapiteleintheilung von den פרשות und סתומות abhängig ist).

Homilie über Ex. 7, 1

T. b. A. Nr. 6—10. (Nr. 6—7 ויאמר ה׳ אל משה ראה נתתיך אלהים לפרעה כתיב וכו׳; 8—10 Auslegung zu den ersten Versen; Schluß שנאמר וכו׳ . . ולעה״ב . . (אמר הקב״ה בעה״ז).

Tanch. ואוא Nr. 7—10; (= T. b. A. 6—10 mit Weglassung von Nr. 9 und einzelnen Erweiterungen).

Schemot rabba, Parascha 8 (Enthält die Homilie der Tanchumas; Nr. 9 fehlt auch hier, und ebenso der Schluß).

Note zu Seite 213.

*) Die Ansicht des H. Buber, daß Tanchuma zu שמות einen Theil des alten Jelamdenu repräsentire, werden wir später in der Besprechung der einzelnen Midraschim zu beleuchten haben. Aus unserer Vergleichung der Homilien ergiebt sich schon hier, wie sehr die in sich abgeschlossenen Deraschot des T. d. A. im Tanchuma der bisherigen Ausgaben — auch im שמות — durch Kürzungen und Einschaltungen, Zufügungen von ganzen Nummern ꝛc. ihren ursprünglichen Charakter verloren haben. (Vgl. ob. Jg. 1885, S. 406 f). Es wäre Unrecht, eine solche nach ihrer formalen Seite gewiß geringwerthige Composition auch dem Jelamdenu der Alten zuschreiben zu wollen. Wir halten Tanchuma für noch jünger als Schemot rabba (vgl. Weiß III, S. 265) und glauben, daß die größere, wörtliche Uebereinstimmung zwischen diesen beiden Midraschim, selbst in den Entlehnungen aus dem T. d. A., durch die Benutzung des Schemot rabba von Seiten des Bearbeiters des Tanchuma zu erklären ist. Gegen das Bestreben, auch den von Buber herausgegebenen Tanchuma als einen solchen מדרש מאוחר darzustellen, der an Werth und Wichtigkeit den andern T. nicht im geringsten überrage (vgl. die Recension im Bet-Talmud Jg. 1885, S. A. S. 1 u. 11 f), spricht schon die formelle Anlage jeder einzelnen Homilie in diesem Midrasch. Wenn die Rec. bald im Anfang den sprachlichen Charakter des Buber'schen Tanchuma als ראיה נוספת gegen das höhere Alter des Midrasch anführt, um gegen Ende (S. 18) in so überschwenglicher Weise die 11 Seiten der G.B. über Tanchuma der großen Einleitung B's. gegenüberzustellen, und so bestimmt die Meinung auszusprechen כל ההלל והשבח האמור בכולא לכבוד התגשמא יחול רק על ראש הילמדנו . . . וגם אנכי אומר בשבח הילמדנו שלא לבד בדברי אגדה השתמשו בו קדמונינו וכו' so ist wohl vom Verf. S. 233 der G.B. übersehen worden,

wo Zunz der Ansicht ist, es herrsche in unserm Tanchuma und in den Fragmenten der Alten, sowohl des Jelamdenu als des Tanchuma, ein gleicher Geist, eine gleiche Sprache, und in allen wird in Bezug auf Eigenthümlichkeit das gleiche wahrgenommen"! — Ueber Schemot rabba sei ferner schon hier bemerkt, daß es fortlaufende Auslegungen zu sämmtlichen Versen des betreffenden Abschnittes (Seder) nur in den ersten 14 Kapiteln enthält, dagegen bestehen die Paraschas von Kap. 15 ab (zu Ex. Kap. 12 ff.), wie die Pesikta- und Tanchuma-Homilien aus Proömien und Auslegungen zu den ersten Versen (vgl. ob. Jg. 1885, S. 406): die Ansicht, daß unserem Schemot rabba bis zu Ex. Kap. 12 — Anfang der Mechilta — ein älterer, vielleicht die Fortsetzung des ursprünglichen Bereschit rabba bildender Auslegungsmidrasch zu Grunde gelegen hat, findet hierin ihren thatsächlichen Beweis. Weiß a. a. O. S. 268 und 265, wo die gleiche Ansicht ausgesprochen wird, scheint diese Verschiedenheit in den beiden Theilen des Schem. r. gar nicht beachtet zu haben.

(Fortsetzung folgt).

Zur Bibel-Exegese.

Zwei der feinfühligſten deutſchen Dichter, Göthe und Heine, haben ihre rückhaltloſe Bewunderung für die bibliſche Darſtellungsweiſe bekundet, daß ſie majeſtätiſche Hoheit mit kinderfaßlicher Einfachheit, wie keine andere Literatur, ſo harmoniſch verbindet. Die Diktion fließt ungehemmt dahin, wie der Jordan im Frühling und glänzt zugleich wie die Schneekuppen des Libanon, von den Sonnenſtrahlen vergoldet oder dem Mondlichte verſilbert. Da iſt keine verſchnörkelte Conſtruktion, kein dädaliſcher Periodenbau, welche den Leſer hindern, den Gedankenblitz, wie aus dem Geiſte des Autors entzündet, im Nu zu erfaſſen, ſondern ihn anſpannen, ſich die Atome des Gedankens zuſammenzuſetzen. In dieſen Eigenſchaften der bibliſchen Diktion, der Einfachheit und Erhabenheit, liegt der Reiz, welcher Kindergemüther für den Inhalt der heiligen Schrift ſtets gewinnt und ihn auch für Denkgeübte zum Gegenſtande des Nachdenkens macht.

Trotzdem läßt es ſich nicht ableugnen, daß ſie in den proſaiſchen wie in den poetiſchen Theilen nicht bloß Dunkelheiten, ſondern auch eine ſo ſchleppende Ausdrucksweiſe enthält, daß ſie kindiſchen Tautologien und Gedanken-baaren Abſurditäten ähnlich klingen. Daher die Unzahl von Auslegungen zur Bibel von den älteſten Zeiten bis auf die Gegenwart, die wie der Oſſa auf dem Pelion aufeinander gethürmt ſind, und das einfache Bibelwort zum Gegenſtande mühſamen und abſchreckenden Studiums macht. Dieſe Unzuträglichkeit der Erſcheinung kann nur am Texte liegen, der in ſeiner überkommenen Beſchaffenheit Veranlaſſung zu Mißverſtändniſſen und Irrthümern giebt, die

ursprüngliche Deutlichkeit der Diktion verdunkelt und den Fluß der Darstellung plötzlich hemmt und nicht selten die Gedankenfolge ungereimt macht. Gewiß, alle die bodenlosen Hypothesen, welche auf Grund des Bibelwortes theils zu seiner Diskreditirung und theils zu seiner Verhimmelung aufgestellt worden sind und täglich aufgestellt werden, haben ihre Unterlage an dem überlieferten Texte. Wenn ein geschulter Hebraist, der das Bibelstudium zu seiner Lebensbeschäftigung macht, alles Ernstes hämisch behauptet, das erste Buch Moses stelle die Gottheit so dar, daß ihr von dem gastfreundlichen Patriachen Abraham Kalbfleisch mit Milch und Rahmen zum Essen und Wasser zum Fußwaschen gereicht werde, so ist dieser in manchen Ohren wie Blasphemie klingender Irrthum verzeihlich; er entspringt aus der Mißverständlichkeit des Urtextes. Und wenn auf der andern Seite auf Grund von Bibelversen eine der menschlichen Einsicht unfaßliche Theosophie und sublime Dogmatik auseinandergesetzt werden, so trägt wiederum die Beschaffenheit des Textes die Schuld. Daher ist es gerade jüdischerseits eine gebieterische Pflicht, durch die Wiederherstellung des Textes in seiner Ursprünglichkeit allen diesen Extravaganzen den Boden zu entziehen und darzustellen, daß die „Lehre Gottes fehlerlos ist, und die Seele erquickt".

Hier soll nur eins der vielen Textesschädigungen ans Licht gesetzt werden, welche zur Verdunkelung und zum Mißverständniß Anlaß geben, die, wenn sie beseitigt werden, die biblische Darstellungsweise in ihrer Lautrein und Einfachheit erscheinen lassen. Ich will die Dittographie in ihrem ganzen Umfange behandeln. Die alte Masora hat nicht übersehen, daß zuweilen ein und dasselbe Wort dittographisch wiederholt ist; sie hat es aber nur an zwei Stellen gemerkt אל ירדך ירדך ורדך (Jeremia) und שאת עב חמש חמש שאת (Ezechiel, s. Nedarim p. 38a). Bei sorgfältiger Betrachtung giebt es dergleichen viele Fälle. Und nicht blos ein einziges Wort ist ditto-

graphirt, sondern oft ein ganzer Verstheil. Zuweilen ist die Dittographie auf den ersten Blick nicht so kenntlich, weil zugleich bei dem dittographirten Worte eine Buchstabenverwechselung stattgefunden hat. In der Regel folgt das überflüssig geschriebene Wort oder der Verstheil dem richtig gesetzten nach; nicht selten geht die Dittographie voran. Sicher erkennbar ist diese Schadhaftigkeit des Textes öfter durch die Hilfe der alten Versionen, welche das betreffende Wort oder mehrere Wörter unübersetzt gelassen haben. Diese geben dann einen Fingerzeig für andere Fälle. Die Entstehungsweise von dergleichen Dittographien ist aus anderweitigen Schriftwerken bekannt. Schuld trugen daran sorglose Copisten, welche ein Wort aus der voraufgehenden oder untern Zeile geschrieben haben, oder ein später im Texte zu schreibendes Wort unachtsam vorausgeschrieben haben. Ich habe anderweitig nachgewiesen, daß im Talmud die Abschreiber wegen ihrer Sorglosigkeit und Schnellschreiberei getadelt werden, weil sie bald zu viel, bald zu wenig geschrieben haben (ייתירין ומחסרין), und daß sie deswegen in die Hölle verwünscht werden. Diese Untugend der Copisten hat sich in der nachtalmudischen Zeit nicht gebessert, bis die Masora im achten oder neunten Jahrhundert begonnen hat, sorgfältiger den Text zu beachten. Und trotzdem sind auch noch bis ins dreizehnte Jahrhundert Varianten vorgekommen. Es ist daher nicht auffällig, daß auch Dittographien sich eingeschlichen, zumal in den Büchern der Propheten und Hagiographen, welche nicht sorgsam überwacht wurden.

1) Josua 4,7: אשר נכרתו מימי הירדן מפני ארון ברית ה׳ בעברו בירדן נכרתו מי הירדן. In Septuaginta fehlt die völlig überflüssige und schleppende Wiederholung. Es ist unzweifelhaft eine Dittographie.

2) Das. 6,3: וסבתם את העיר כל אנשי המלחמה הקיף את העיר פעם אחת. Das zweitemal את העיר fehlt in der Peschitto. Sept. hat diesen Vers defekt.

3) Daſ. 8, 9. Der Vers וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העם iſt daſ. 13 in einer den Zuſammenhang der Erzählung außerordentlich ſtörenden Weiſe wiederholt: וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק. Das Letzte iſt entſchieden Dittographie, nur verſchrieben וילך ſtatt וילן, und in den vorausgehenden V. iſt העם verſchrieben ſtatt העמק. In Sept fehlen beide V.

4) Daſ. 13, 8: עמו ראובני וגדי לקחו נחלתם אשר נתן להם משה בעבר הירדן מזרחה כאשר נתן להם משה. Offenbar iſt der nachfolgende völlig überflüſſige Verstheil Dittographie. Die Worte עבר ה' gehören aber zum erſten Verstheil.

5) Daſ. 24: למטה גד לבני גד eins Dittogr.

6) Daſ. 13, 29: ויתן משה לחצי שבט מנשה ויהי לחצי שבט מטה בני מנשה. Das Letzte fehlt in Sept. Dieſe Dittographie iſt theilweiſe geändert worden ſtatt שבט geſetzt מטה und בני, um die Tautologie zu maskiren.

7) Richter 1, 4: ויתן ה' את הכנעני והפרזי בידם וימכו, völlig überflüſſig wiederholt V. 5. וילחמו בו ויכו את הכנעני ואת הפרזי.

8) Daſ. 3, 22. ויצא הפרשדנה. Wie viel Unſinn iſt über dieſes vereinzelte Wort geſagt worden! Es wird abgeleitet von פרש, Koth, oder von einem erträumten Verbum פרשר, das „trennen" bedeuten ſoll, alſo Zwiſchenraum zwiſchen den Schenkeln. Am lächerlichſten von Ewald ausgelegt: ins Freie, gleich פרזות! Es iſt aber offenbar eine Dittographie des folgenden ויצא אחוד המסדרונה. Daher überſetzt Sept. das Wort הפרשדנה nicht; denn: καὶ ἐξῆλθε Λαὸδ τὴν προστάδα iſt die Ueberſetzung der Worte ויצא אחוד המסדרונה. Dabei ſteht aber eine andere Ueberſetzung derſelben Worte καὶ ἐξῆλθε τοὺς διατεταγμένους. Es iſt eine proleptiſche Dittographie. Ein Copiſt hat einen lapsus hingeſchrieben, dann ſich verbeſſert, ohne den lapsus zu tilgen. Und ſeine Nachfolger haben dieſen lapsus als zum Texte gehörig abgeſchrieben.

9) Das. 4, 6: לך ומשכת בהר תבור. Hier giebt das Wort ומשכת keinen Sinn, ist auch in Sept. unübersetzt geblieben. Es ist ebenfalls eine proleptische Dittographie von V. 7 ומשכתי אליך.

10) Das. 5, 27: בין רגליה כרע נפל שכב בין רגליה כרע נפל באשר כרע שם נפל selbst für die Annahme des palilogischen Parallelismus ist es zu viel. Das zweimal Wiederholte ist als Dittographie zu streichen.

11) Das. 8, 12: וינסו זבח וצלמנע וירדף אחריהם וילכד את שני מלכי מדין את זבח ואת צלמנע ist ebenso als Dittographie anzusehen.

12) Das. 17, 3: וישב את אלף ומאה הכסף לאמו stört den Zusammenhang der Erzählung und erscheint um so schleppender nach der L.A., welche Peschitto erhalten hat: והשא פניהי לי, d. h. ועתה תְּשִׁיבֶנּוּ לי statt ועתה אשיבנו לך. Micha's Mutter, welche durch das Geständniß ihres Sohnes erfährt, daß das Silber in seinen Händen ist, muß ihn doch erst auffordern, es ihr zurückzuerstatten, ehe er es ihr wiedergiebt. Folglich kann doch unmöglich vorausgehend erzählt werden, er habe es ihr zurückerstattet. Dieses Moment der Erzählung ist richtig in V. 4 angebracht: וישב את הכסף לאמו. Der Verstheil in V. 3 ist daher sicherlich Dittographie.

13) Das. 20, 20: ויצא איש ישראל למלחמה ... ויערכו אתם איש ישראל מלחמה augenscheinlich dittographirt, fehlt auch in Sept.

14) Das. 20, 38: והמועד היה לאיש ישראל עם הארב הֶרֶב להעלותם משאת העשן. Das Wort הרב ist hier unverständlich. Die Versionen geben es daher gar nicht wieder. LXX *μετὰ τοῦ ἐνέδρου τῆς μάχης ἀνέρπαι*; P. עם כמינא למסק ענן. Es ist daher nur als eine verschriebene Dittographie anzusehen für הארב, mit ausgefallenem א = הרב. Das Wort הֶרֶב ist also weder eine gekürzte Imperativ-Form, noch ein Adverbium, auch nicht in dem zweiten Beispiele im Psalm.

15) Samuel I, 1, 16. אל תתן את אמתך לפני בת בליעל ist eine auffallende Construktion. לפני ist aber Dittographie des vorangehenden לפני ה', und daher zu streichen.

16) Das. 5, 1—2: ופלשתים לקחו את ארון האלהים ויבאהו מאבן העזר אשדודה: ויקחו פלשתים את ארון האלהים. In einem Athemzuge zweimal dasselbe zu erzählen, ist zu viel.

17) Das. 12, 21: ולא תסורו כי אחרי התהו ··· כי תהו המה. Die begründende Partikel כי in der ersten Hälfte ist außerordentlich störend. Man muß sie als Dittographie beseitigen.

18) Das. 17, 13—14 ist die schleppende Wiederholung so kraß, daß man längst hätte auf Ausscheidung des Ueberflüssigen kommen müssen: וילכו שלשת בני ישי הגדלים הלכו אחרי שאול למלחמה ושם שלשה בניו אשר הלכו במלחמה אליאב הבכור ··· ודוד הוא הקטן ושלשה הגדלים הלכו אחרי שאול ודוד הלך ושב. Alle diese überlästigen Verstheile hat die Peschitto nicht, sondern die einfache Erzählung: ואזלו תלתא בנוהי דאשי בתר שאול לקרבא ושמהתהון אליאב בוכרה ··· ודוד הוא זעורא. והו דוד הפך וכו'. Demnach lauteten die Verse ursprünglich וילכו שלשת בני ישי אחרי שאול למלחמה ושם שלשת בניו ··· ודוד הוא הקטן.

19) Das. 22, 8: ואין גלה את אזני בכרת בני עם בן ישי ואין חלה מכם עלי וגלה את אזני. Obwohl die alten Versionen denselben Text vor sich hatten, ist die Schadhaftigkeit durch Dittographie unzweifelhaft.

20) Das. 22, 19 ואת נב עיר הכהנים הכה לפי חרב מאיש ועד אשה ··· ושור וחמור ושה לפי חרב. Sept. hat das wiederholte לפי חרב nicht.

21) Das. 31, 12—13: ויקחו את גוית שאול ··· ויבאו יבשה וישרפו אתם שם. ויקחו את עצמתיהם ויקברו תחת האשל. Es ist eine wunderliche Erzählung. Erst hätten die Jabeschiten die Gebeine verbrannt und dann begraben! Außerdem war das Verbrennen der Leichen damals noch nicht Mode oder allenfalls nur von Feinden geübt, als ein Zeichen der Schändung (Amos 2, 1).

Endlich wird Sam. II, 21, 13—14 erzählt, David habe die Gebeine Sauls und Jonathans in das Erbbegräbniß bringen und begraben lassen, folglich können sie doch nicht vorher verkohlt gewesen sein. Alle diese Unzuträglichkeiten in der Erzählung führen auf eine auf den ersten Blick unkenntliche Dittographie. In der Chronik (I, 10, 12) wird nichts vom Verbrennen dieser Leichen erzählt, sondern lediglich vom Beisetzen in Jabesch: וישאו את עצמות שאול ... ויקברו את עצמותיהם תחת האלה. So muß im Buche Samuel der Text ursprünglich gelautet haben: ויקחו את עצמותיהם ויקברו. Der störende Verstheil וישרפו אתם שם muß ursprünglich als proleptische Dittographie gelautet haben ויקברו אתם שם. Diese doppelte Schadhaftigkeit des Textes durch Dittographie und Buchstabenverwechselung bietet einen scheinbaren Anhalt, daß in der biblischen Zeit die Leichname vornehmer Personen verbrannt worden wären, worauf sich die Todtenfeurer, welche die Todtengräber verdrängen wollen, berufen. Die Textkritik vereitelt diese Illusion.

22) Sam. II 6, 3—4: וישאו מבית אבינדב אשר בגבעה עזא ... ונהגים את העגלה החדשה וישאהו מבית אבינדב אשר בגבעה. Der wiederholte Verstheil, welchen der griechische Uebersetzer nicht vor sich hatte, ist nichts als Dittographie.

23) Das. 12, 9 את אוריה החתי הכית בחרב ואת אשתו לקחת לך לאשה ואתו הרגת בחרב בני עמון. In einem und demselben Vers die Tautologie, daß David den Urija hat umbringen lassen, kann unmöglich biblischer Styl sein. Das letzte ist Dittographie. Die Worte בני עמון gehören aber zum ersten Verstheil.

24) Das. 13, 37—38: ואבשלום ברח וילך אל תלמי ... מלך גשור ויתאבל על בנו כל הימים ואבשלום ברח וילך גשור. Auch hier ist die Wiederholung störend und muß ausgeschieden werden. Dadurch erhält aber die Construktion eine andere Gestalt. Denn die Construktion ist seltsam gehalten. In dem V. ואבשלום

ויתאבל על בנו . . . כרוז ist doch kein Perſonenwechſel angedeutet und es klingt, als ob von Abſalom ausgeſagt wird: er entfloh und trauerte. Den Wechſel hat aber der griechiſche Vertent noch vor ſich gehabt: *καὶ ἐπένθησεν ὁ βασιλεὺς Δαυὶδ.* ויתאבל המלך דוד על בנו. Dieſer Vertheil gehört aber vor V. 38 und der Zuſammenhang lautet: ואבשלום ברח וילך אל תלמי . . . מלך גשור ויהי שם שלש שנים . ויתאבל המלך דוד על בנו כל הימים [ויתאבל] דוד המלך לצאת.

25) Daſ. 15, 16—17: ויצא המלך וכל ביתו ברגלו ויעזב המלך את עשרת נשים . . . ויצא המלך וכל העם ברגליו. Auch hier iſt die Dittographie augenſcheinlich, wenn auch im letzten העם für ביתו ſteht.

26) Daſ. 21, 13—14: ויעל משם את עצמות שאול ואת עצמות יהונתן בנו ויאספו את עצמות המוקעים ויקברו את עצמות שאול ויהונתן בנו בארץ בנימין. Auch hier iſt die Wiederholung nichts als nachläſſige Dittographie.

27) Daſ. 22, 43: כמים חוצות ארקעם. Das letzte Wort iſt längſt als verſchriebene Dittographie von ארקם erkannt worden, zumal es in der Parallelſtelle (Pſ. 18, 43) fehlt, wo nur אריקם verſchrieben für ארקם ſteht.

28) Daſ. 23, 7. ובאיש שרוף ישרפו בשבת, was gar keinen Sinn giebt, iſt Dittographie von dem darauffolgenden V. ישב בשבת התכמני. Dieſes iſt ſelbſt verſchrieben ſtatt יאשבעם בן הגדולי (Chronik I, 11, 11). So iſt aus einem Copiſtenfehler ein anderer entſtanden. Aeltere Vertenten und neuere Ausleger haben die Dittographie שרוף ישרפו בשבת nicht erkannt und ſich abgequält, das Wort בשבת zu erklären.

29) Könige I, 4, 4—5: וצדוק ואביתר כהנים . . . ועזריה בן נתן כהן היה המלך. Das Epitheton כהן kommt ſonſt nicht vor; wenn von Jemandem ausgeſagt iſt, er ſei Prieſter geweſen, dann bedeutet es, er habe im Tempel fungirt. Nun werden vorangehends nur Zadok und Abiathar als ſolche aufgeführt. Da nur

Sept. das Wort כהן hier nicht hat, so kann es wohl eine verschriebene Dittographie von נתן sein. Eine ähnliche Corruption muß auch in Sam. II, 20, 26 zu Grunde liegen: וגם עירא היה כהן לדוד. Dieser Ira gehörte zu den 30 Heldenstreitern Davids, eigentlich עירא והיתרי (das. 23, 38). Dieser so wie גרב היתרי stammten von der kenitischen Familie יתר, waren also nicht Israeliten. Und ein solcher soll unter David Priester gewesen sein? Es ist ganz unmöglich. Anderweitig wissen wir aber, daß dieser Ira zu Davids Vertrauten gehört hat, denen er befohlen, Salomo zu salben (Kap. I, 1, 8) ושמעי ורעי zu lesen ועירא. An der angeführten Stelle kann die ursprüngliche L.A. wohl gewesen sein וגם עירא והיתרי היה לדוד רעה. Auf eine räthselhafte Weise ist daraus כהן geworden.

30) Das. 6, 5. וכן על קיר הבית יציע סביב את קירות הבית סביב להיכל ולדביר. Dieser Vers giebt nur einen Sinn, wenn man את קירות הבית als Dittographie streicht. Der Text von der Schilderung des Baues des Tempels und seiner Geräthe ist bekanntlich an vielen Stellen geschädigt.

31) Das. 7, 41—42: והשככות שתים לכסות את שתי . . . גלות הכתרות אשר על ראש העמודים . . . ואת הרמונים שני טורים לשבכה האחת לכסות את שתי גלות הכתרות אשר על פני (שני) העמודים. Der Schluß sagt ganz dasselbe wie der Anfang, daß das Gitterwerk dazu gedient hat, die Rundung der Kapitäler zu bedecken. Es ist also ohne weiteres eine Dittographie.

(Fortsetzung folgt.)

Bekanntmachung der Zunz-Stiftung.

Vom Curatorium der Zunz-Stiftung geht uns nachstehende Bekanntmachung zu mit dem Wunsche, dieselbe in unsere Monatsschrift aufzunehmen. Wir kommen dieser Aufforderung mit Vergnügen nach, nicht allein wegen des actuellen Interesses, das diese Bekanntmachung für den Leserkreis der Monatsschrift haben dürfte, sondern auch weil die Zunz-Stiftung ein unvergängliches Denkmal dafür bleibt, daß Ehrerbietigkeit vor den Trägern der Wissenschaft verbunden mit dem warmen Interesse an dieser selbst auch unserem Geschlechte nicht fremd geblieben.

Zur weiteren Einleitung nur noch folgende Mittheilungen.

Zu dem 70. Geburtstag Leopold Zunz's, dem 10. August 1864 trat eine Zunz-Stiftung ins Leben, welche dem in vertraulicher Weise gesammelten Stiftungskapital statutarisch die Bestimmung gab, einerseits „als Zeichen und Zeugniß der Verehrung und Dankbarkeit" den Lebensabend des ehrwürdigen Jubilars und seiner Gattin zu verschönen, andererseits nach dem Ableben der Gefeierten „fortdauernd eine Förderung der jüdischen Wissenschaft in des Meisters Geiste bewirken zu helfen".

Das Curatorium der Zunz-Stiftung kam seither nicht allein seinen statutarischen Aufgaben mit der größten Gewissenhaftigkeit nach, sondern es wurde gleichsam der Mittelpunkt, um den alle Zunz-Verehrer sich schaarten, um dem Meister zu huldigen.

Wie das Curatorium durch die Stiftung selbst den Abschluß der 7. Lebensdekade Zunzens in monumentaler Weise feierte, so wurde von ihm der 80. Geburtstag des Meisters durch die Heraus-

gabe der Geſſ. Schriften (3 Bd.), der 90. durch die Herausgabe einer Feſtjubelſchrift ausgezeichnet.

Zunz-Stiftung.

Am 17. März dieſes Jahres iſt Dr. Leopold Zunz heimgegangen. Die Zunzſtiftung, ein Zeugniß der Verehrung und Dankbarkeit, welche die Zeitgenoſſen den Verdienſten des Dr. Zunz um die Wiſſenſchaft des Judenthums gewidmet haben, ſoll fortdauernd eine Förderung und Ausbreitung dieſer Wiſſenſchaft in dem Geiſte bewirken helfen, in welchem ſie in unſeren Tagen vorzüglich durch die ſchöpferiſchen Leiſtungen des Dr. Zunz erblüht iſt. — Wie dieſer allgemeine Zweck im Beſonderen erreicht werden ſoll, beſagen die §§ 3 und 4 des Statuts, welche wie folgt lauten:

§ 3.

a) Das Erſcheinen wiſſenſchaftlicher, periodiſcher oder anderer Schriften ſoll gefördert werden durch Gewährung eines Honorars an die Verfaſſer, oder durch Unterſtützung der Verleger oder Drucker.

b) Bibliotheken, deren Beſtand der Wiſſenſchaft des Judenthums weſentliche Dienſte leiſtet oder zu leiſten verſpricht, ſollen begründet oder angekauft, erhalten oder bereichert werden.

c) Die öffentliche Lehre der Wiſſenſchaft des Judenthums ſoll gefördert werden durch Remuneration oder Unterſtützung derjenigen, welche an Univerſitäten oder anderen öffentlichen Lehranſtalten dieſe Wiſſenſchaft ſtreng wiſſenſchaftlich vortragen.

d) Reiſen oder andere Unternehmungen, welche im Dienſte der Wiſſenſchaft des Judenthums ausgeführt werden, ſollen unterſtützt werden.

§ 4.

Die leitenden Grundsätze für Erreichung der gedachten Zwecke und für Verwendung der Stiftungsmittel sind folgende:

a) Alle im § 3. a bis d gedachten Zwecke sollen gleich geachtet sein; nach Maßgabe der vorhandenen Mittel sollen sie je nach dem innern Werth und der zeitlichen Dringlichkeit der gebotenen Gelegenheit entweder einzeln oder gleichzeitig berücksichtigt werden.

b) Beiträge zur Erfüllung der genannten Zwecke können von der Stiftung für sich allein oder betheiligungsweise in Verbindung mit Anderen gewährt werden; ebenso kann die Vergabung der Stiftungsmittel an einzelne Personen oder an Vereine und Institute stattfinden, welche der Pflege der Wissenschaft des Judenthums gewidmet sind.

Unter Hinweisung auf obige Bestimmungen ersuchen wir hiermit diejenigen, welche behufs Erreichung der Stiftungszwecke auf Verwendung, resp. Gewährung von Stiftungsmitteln Anträge stellen wollen, dieselben (nebst den dazu gehörigen Unterlagen) spätestens bis zum 15. August 1886 bei dem unterzeichneten Vorsitzenden des Curatoriums einzureichen. Für das laufende Jahr sind ca. 1400 M. verwendbar. — Exemplare des Statuts können bei dem unterzeichneten Vorsitzenden in Empfang genommen werden.

Berlin, den 17. April 1886.

Das Curatorium der Zunzstiftung.

Dr. S. Neumann, Vorsitzender. Dr. Abraham, Schriftführer.

Berlin, im April 1886. Fr.

Notiz.

עסתריטא.

Dieſes als Ueberſchrift einer Art ſynagogaler Dichtungen gebrauchte Wort wußte Nehoraï ben Saadia Ezobib in ſeinem Commentar zum Machzor Algier (lebte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Algier) nicht zu erklären. Dukes bringt in Schire Schelomo 86 die Probe eines ſolchen Gedichtes, aus welcher hervorgeht, daß עסתריטא ein aus vierzeiligen Strophen beſtehendes und am Schluſſe jeder Strophe mit einem Titelverſe als Refrän verſehenes Gedicht iſt. Dukes vermuthet in dem Fremdworte das portugieſiſche estréito enge zuſammengezogen. In der von Dr. J. Egers veranſtalteten trefflichen Ausgabe des Diwan um Abraham ibn Jsra befindet ſich auf Seite 137 Nr. 256 gleichfalls ein עסתריטא überſchriebenes Gedicht, das zwar leider unvollſtändig iſt, aber ſich gleichfalls auf dem Refrän eines Titelverſes aufgebaut erweiſt:

ימלך ה' לעולם אלהיך ציון לדור ודור הללויה
כי טוב להודות לה' מנה ירושלים ה'
ימלך הרופא לנצבים מונה מספר למוכבים
ימלך . . . . . .

Das bisher unerklärte עסתריטא iſt genau altſpan. estribote, altfranz. estribot, estrabot, prov. estribot, Spottlied; damit zuſammenhängend altſpan. und ital. estrambote, Schweif eines Liedes, eine Liedergattung, nach Diez etymol. Wörterb. der romaniſchen Sprachen s. v. estribo und strambo in die romaniſche Metrik eingeführte Wörter, zuſammenhängend mit ſpan. estribo, Steig-

bügel, Stegreif, Schlußreim, Refrän, eigentlich: worauf man sich stützt wie auf den Stegreif, worauf man stets zurückkommt. Daher vermuthlich in Hinsicht auf die poetische Form altspan. estribote, eine Liederart, die von Diez bloß als Vermuthung ausgesprochene Ansicht, daß estribote ein mit einem Refrän versehenes Lied ist, wird nun durch die Proben bei Dukes und im Diwan des ibn Esra vollkommen bestätigt. Für die chronologische Einreihung des Wortes wäre es interessant festzustellen, ob die Ueberschrift עסתריבוט von ibn Esra selber oder — was wahrscheinlicher ist — von dem Sammler des Diwan herrührt.

J. Perles.

Abhandlungen.

Die allerneueste Bibelkritik, Wellhausen-Renan.

(Fortsetzung.)

Auf den ersten Blick begreift man gar nicht Wellhausens leidenschaftliche Verbissenheit gegen den sog. „Priestercodex". Für die Bedeutung des Pentateuchs als Urgrund für die religiöse Anschauung und für die ethische Gesetzgebung ist es doch im Grunde gleichgültig, ob ein Theil desselben im fünften vorchristlichen Jahrhundert oder um mehrere Jahrhunderte früher schriftlich promulgirt worden ist. In dem Priestercodex finden sich doch gediegene Barren ethischer Vorschriften genug, aus denen die Imitation später schwache Filigranarbeit gesponnen hat. In Kap. 19 des Levitikus, also inmitten des vervehmten Priestercodex, finden sich wie an einer Perlenschnur aneinander gereiht ethische Verse, welche die Grundlage für die moralische Civilisation bilden, viel mehr noch als im Dekalog. „Du sollst von deiner Ernte dem Armen und Fremdling überlassen. — Ihr sollt nicht stehlen, nicht ableugnen, nicht lügen einer gegen den andern. — Ihr sollt nicht beim Gottesnamen falsch schwören. — Du sollst deinen Nächsten nicht bedrücken, nicht berauben, den Lohn des Arbeiters nicht einmal bis am Morgen vorenthalten. — Ihr sollt nicht Unrecht thun im Gerichte. Du sollst nicht Rücksicht

nehmen weder auf den Niedrigen, noch auf den Angesehenen, in Gerechtigkeit sollst Du Deinen Nächsten richten. — Du sollst nicht zwischenträgerisch umhergehen in deinem Volkskreise. Du sollst beim Blut Deines Nächsten nicht gleichgültig stehen. — Du sollst Deinen Bruder nicht im Herzen hassen. — Du sollst Dich nicht rächen und nicht nachtragen Deinen Volksgenossen. Du sollst Deinen Nächsten, wie Dich selbst lieben. Wie ein Eingeborener sei euch der Fremdling, der bei Euch weilt, Du sollst ihn, wie Dich selbst lieben". — Dieses Alles und noch mehr ist im Priestercodex enthalten, auch die Heiligkeitsgesetze, die Warnung vor Blutschande sind nur in diesem Theile enthalten, kurz der Inhalt einer civilisatorischen, humanen Religion, auf welchem der gegenwärtige Culturzustand beruht, und ohne welchen der krasse Egoismus und die Fleischeslust des Naturalismus noch fortbestehen würden, dieses Alles lehrt der Priestercodex. Was liegt nun daran, ob diese Grundlehren einige Jahrhunderte früher oder später geoffenbart worden sind, ob sie Moses oder Esra gelehrt hat?

Allein man merkt die Absicht, welche Wellhausen mit der Herabdrückung dieses Theils verfolgt. Es riecht scharf nach Tendenz. Diese große Masse des Pentateuchs soll nicht aus den Faktoren eines vollblütigen Volkslebens hervorgegangen sein, sondern aus dem Kreise einer anemischen, beschränkten Sekte. Diese Sekte habe von Esra's Zeit an durch die Strenge levitischer Religionsgesetze als Gefäß eine Zeitlang ihren Dienst gethan, bis eine Zeit eingetreten sei, in welcher es überflüssig geworden, und es sei jetzt כלי אין בו חפץ; das ist die Tendenz der „Prolegomena zur Geschichte Israels". Man kann im Voraus wissen, wie diese Geschichte ausfallen wird. W. schwimmt in der Strömung, zu welcher actuell bedeutende deutsche Historiker den Anstoß gegeben haben, nämlich in der Strömung der subjektiven Historiographie: Anbetung des Erfolges, Verherrlichung

der Macht. Heroencultus. Buckels Gesichtspunkt für die Geschichtsbetrachtung wird von deutschen Historikern fast belächelt. Imperatoren, Legionen und Divisionen, Waffenglanz und diplomatische Siege werden wieder in den Vordergrund der Weltgeschichte gestellt. Alles, was schwach und von dem Titanenschritt der Sieger niedergetreten wurde, wird von dieser historischen Schule verächtlich behandelt. Vae victis! Die Gefallenen zählt sie nur auf, um den Sieg der Starken ins Licht zu setzen. Nun giebt es ein Volk, das in seiner Schwäche, trotz seiner wiederholten Niederlagen, doch stark geblieben ist und eine weltgeschichtliche Bedeutung erlangt hat. Die Geschichte Israels bildet nun einmal eine nicht zu verleugnende Ausnahme. Sie hat ohne Gewaltmittel eine Culturmission vollzogen. Das soll, das darf nicht sein. Der breite Strom civilisatorischer Thaten in Judäa soll sich an der Bethlemitischen Krippe verrieseln, oder — so will es Wellhausen darstellen, — es sei kein Strom gewesen, sondern nur ein Rieselbach, der sich im Sande verlaufen hätte, wenn ihn nicht ein mystischer Messianismus aufgenommen und zum Strömen gebracht hätte. W.'s Geschichte Israels wird, wie man im Voraus behaupten kann, noch viel tendenziöser gefärbt sein, als Ewalds. Er wird gewiß in Deutschland für den Augenblick eine höchst günstige Stimmung für seinen, wenn auch unterhöhlten Pragmatismus der israelitischen Geschichte finden. Man müßte aber, wir gesagt, einen Foliantem ausfüllen, um den Ungrund seiner Deduktionen aufzudecken. Einige Züge dürften indeß für vorurtheilslose Leser genügen, um seine Behauptung von Esra's Autorschaft des Priestercodex, d. h. des ganzen Pentateuchs mit Abzug einiger Partien, ad absurdum zu führen.

In der Einleitung zu den Gesetzen über Incest wird vor den schlimmen Beispielen der Unzucht der Aegypter und Kanaaniter gewarnt (Levit. Kap. 18). Wie kommt Esra oder seine pentateuchischen Mitarbeiter darauf, diese Völker als Warnungstafel

hinzustellen? Beide Völker hatten damals ihre Bedeutung verloren, sie waren von den Persern unterjocht, die Israeliten oder — wie es Wellhausen lieber hört — die Juden hatten damals nicht die geringste Beziehung zu den Aegyptern und Kanaanitern. Esra hätte diese Unzüchtigkeiten, wenn er Beispiele hat anführen wollen, Ammonitern und Moabitern aufwälzen müssen, mit denen das judäische Gemeinwesen damals in Conflikt war, und gegen deren Ehevermischung Esra zu kämpfen hätte. Es ist völlig absurd, diese Partie Esra's Zeit zu vindiciren; sie muß lange, lange vor ihm als Gesetz niedergeschrieben sein, zu einer Zeit, als die Israeliten noch in Contact mit Aegypten und Phönicien gewesen ist.

Wie denkt sich denn W. die Agrargesetze im Priestercodex (L. 25)? Wie, Esra sollte für das winzige Gemeinwesen zu seiner Zeit Gesetze fabricirt haben für das Sabbatjahr, für das Jubeljahr, für den Ankauf und Verkauf von Grundstücken und Häusern in Festungen und auf dem Lande und von Sklaven? Nehemia klagt: „In dem Land, das Du uns gegeben, sind wir Knechte, sein Ertrag ist Zuwachs für die Könige, die über unsere Personen und unser Vieh herrschen" (9, 36). Und für diesen Zustand soll Esra eine abgerundete Agrar- und Sklaven-Gesetzgebung erdacht haben? Giebt es eine absurdere Utopie? Und weiter. Die Geschichte von den Töchtern Zelaphchads wird des Breitern im Priestercodex erzählt und das Gesetz daran geknüpft, daß weibliche Erben von Stammbesitz nur innerhalb des Stammes sich verheirathen dürfen, damit ein Theil des Stammgutes nicht einem andern Stamme zugewendet werde (Num. 36) Die Quintessenz dieses Gesetzes ist, daß die Stammesverfassung intakt bleiben soll. Welches Interesse hatte Esra oder seine Zeitgenossen für die Stammesunterschiede? Sie waren mit der Rückkehr aus dem Exil völlig verwischt. Alle werden in der nachexilischen Zeit יהודים, Judäer, genannt. Wenn auch hin und wieder vom

Stamm Benjamin die Rede ist, so hatte dieser Stamm keinen abgegrenzten Besitz, sondern wohnte mit Zugehörigen des Stammes Juda untermischt. Und nun soll Esra sich hingesetzt und Gesetze formulirt haben für gewesene Zustände, die für seine Zeitgenossen nicht das geringste Interesse hatten!

Doch wozu so lange bei dieser Absurdität verweilen, daß Esra Autor der größtentheils legislativen Thora gewesen sei? Sie ist nicht neu, sie ist bereits von Spinoza mit Aplomb behauptet worden, aber darin liegt nicht seine Denkergröße. Man kann Spinoza die Farbenblindheit für die Colorit-Nüancen des hebräischen Styles verzeihen. Zu seiner Zeit war dieser Farbensinn noch nicht ausgebildet. Er konnte nicht den Abstand ermessen, welcher zwischen dem klassischen Styl im Pentateuch und den der Esraischen Sprachfärbung liegt, der so groß ist, wie zwischen der griechischen Koinê und der byzantinischen Schreibweise. Wir kennen Esra's und Nehemia's Styl aus den Stücken, welche der Chronist aus deren Denkschriften aufgenommen hat; er ist unrein und geradezu unschön in Sprache und Syntax. Und nun soll er das reine in den historischen Partien schöne Hebräisch im Pentateuch geschrieben haben! Das hebräische Schriftthum seit Ezechiel enthält mehr oder weniger Aramäismen, und selbst das zierliche Buch Ruth ist nicht frei davon. Der Einfluß des Aramäischen war unwiderstehlich. Stammte der Pentateuch aus der nachexilischen Zeit, so müßte er sie durch Aramäismen verrathen. Allein man kann eine hohe Preisaufgabe stellen, solche darin nachzuweisen, und es würde kein Hebraist sich darum bewerben. Es ist also eine reine Verblendung, die Abfassung des Pentateuch in die ödeste Zeit der hebräischen Literatur zu setzen, welche nur die Chronik producirt hat, eine Verblendung, die, wie gesagt, man nur Spinoza zu Gute halten kann.

Einen besondern Trumpf spielt W. für seine Hypothese

hinzustellen? Beide Völker hatten damals ihre Bedeutung verloren, sie waren von den Persern unterjocht, die Israeliten oder — wie es Wellhausen lieber hört — die Juden hatten damals nicht die geringste Beziehung zu den Aegyptern und Kanaanitern. Esra hätte diese Unzüchtigkeiten, wenn er Beispiele hat anführen wollen, Ammonitern und Moabitern aufwälzen müssen, mit denen das judäische Gemeinwesen damals im Conflikt war, und gegen deren Ehevermischung Esra zu kämpfen hätte. Es ist völlig absurd, diese Partie Esra's Zeit zu vindiciren; sie muß lange, lange vor ihm als Gesetz niedergeschrieben sein, zu einer Zeit, als die Israeliten noch in Contact mit Aegypten und Phönicien gewesen ist.

Wie denkt sich denn W. die Agrargesetze im Priestercodex (L. 25)? Wie, Esra sollte für das winzige Gemeinwesen zu seiner Zeit Gesetze fabricirt haben für das Sabbatjahr, für das Jubeljahr, für den Ankauf und Verkauf von Grundstücken und Häusern in Festungen und auf dem Lande und von Sklaven? Nehemia klagt: „In dem Land, das Du uns gegeben, sind wir Knechte, sein Ertrag ist Zuwachs für die Könige, die über unsere Personen und unser Vieh herrschen“ (9, 36). Und für diesen Zustand soll Esra eine abgerundete Agrar- und Sklaven-Gesetzgebung erdacht haben? Giebt es eine absurdere Utopie? Und weiter. Die Geschichte von den Töchtern Zelaphchads wird des Breitern im Priestercodex erzählt und das Gesetz daran geknüpft, daß weibliche Erben von Stammbesitz nur innerhalb des Stammes sich verheirathen dürfen, damit ein Theil des Stammgutes nicht einem andern Stamme zugewendet werde (Num. 36) Die Quintessenz dieses Gesetzes ist, daß die Stammesverfassung intakt bleiben soll. Welches Interesse hatte Esra oder seine Zeitgenossen für die Stammesunterschiede? Sie waren mit der Rückkehr aus dem Exil völlig verwischt. Alle werden in der nachexilischen Zeit יהודים, Judäer, genannt. Wenn auch hin und wieder vom

Stamm Benjamin die Rede ist, so hatte dieser Stamm keinen abgegrenzten Besitz, sondern wohnte mit Zugehörigen des Stammes Juda untermischt. Und nun soll Esra sich hingesetzt und Gesetze formulirt haben für gewesene Zustände, die für seine Zeitgenossen nicht das geringste Interesse hatten!

Doch wozu so lange bei dieser Absurdität verweilen, daß Esra Autor der größtentheils legislativen Thora gewesen sei? Sie ist nicht neu, sie ist bereits von Spinoza mit Aplomb behauptet worden, aber darin liegt nicht seine Denkergröße. Man kann Spinoza die Farbenblindheit für die Colorit-Nüancen des hebräischen Styles verzeihen. Zu seiner Zeit war dieser Farbensinn noch nicht ausgebildet. Er konnte nicht den Abstand ermessen, welcher zwischen dem klassischen Styl im Pentateuch und den der Esraischen Sprachfärbung liegt, der so groß ist, wie zwischen der griechischen Koinê und der byzantinischen Schreibweise. Wir kennen Esra's und Nehemia's Styl aus den Stücken, welche der Chronist aus deren Denkschriften aufgenommen hat; er ist unrein und geradezu unschön in Sprache und Syntax. Und nun soll er das reine in den historischen Partien schöne Hebräisch im Pentateuch geschrieben haben! Das hebräische Schriftthum seit Ezechiel enthält mehr oder weniger Aramäismen, und selbst das zierliche Buch Ruth ist nicht frei davon. Der Einfluß des Aramäischen war unwiderstehlich. Stammte der Pentateuch aus der nachexilischen Zeit, so müßte er sie durch Aramäismen verrathen. Allein man kann eine hohe Preisaufgabe stellen, solche darin nachzuweisen, und es würde kein Hebraist sich darum bewerben. Es ist also eine reine Verblendung, die Abfassung des Pentateuch in die ödeste Zeit der hebräischen Literatur zu setzen, welche nur die Chronik producirt hat, eine Verblendung, die, wie gesagt, man nur Spinoza zu Gute halten kann.

Einen besondern Triumpf spielt W. für seine Hypothese

mit dem Sühnetag aus. Die Vorschrift für diesen Tag im Priestercodex verrathe dessen Jugend, da nicht einmal in der Erzählung im Buch Esra von der Begehung der Feiertage darauf Rücksicht genommen werde (S. 115). Hätte W. sich die Bedeutung dieses Tages und wie er in dem Priestercodex angeführt wird, klar gemacht, so hätte er nicht auf dieses Argument kommen können. Wie, die Stiftshütte ist noch nicht fertig, es werden erst weitläufige Vorschriften für Bau und Einweihung gegeben, und doch soll schon ein Sündenfarren für dieselbe dargebracht, um den Altar zu sühnen, 7 Tage hintereinander (Exod. 29, 36—37)? Ergänzt wird diese Sühnevorschrift bei der Einweihung der Stiftshütte. Da wird gar angegeben, es soll ein Sühnopfer dargebracht werden, um Ahron und das Volk zu sühnen (Levit. 9, 7). Dieses Sühnen wird noch mehr vervollständigt durch die Vorschrift nach dem Untergang der zwei Söhne Ahrons, das gesühnt werden soll für Ahron, sein Haus, die Gemeinde Israels, das Heiligthum, den Altar (das. 16, 16 ff.). Und diese allgemeine Sühne soll jährlich wiederholt werden am 10. des siebenten Monats, d. h. am Jom-Kippurim. War der Gesetzgeber für diese Vorschriften so gedankenlos, daß er eine Sühne für Priester und Volk verordnet hat, die sich bis dahin noch nicht das geringste Vergehen hatten zu Schulden kommen lassen, und gar eine Sühne für Altar und Heiligthum, die noch nicht errichtet waren? Eine Sühne für Schuldlose und Schuldloses? Der Text setzt indeß eine Schuld voraus: „So soll er (Ahron) sühnen für das Stiftszelt, welches mit ihnen weilt in der Mitte ihrer Unreinheit“ (V. 26). Der Gesetzgeber hat demnach nicht gedankenlos eine Sühne für Volk und Stiftszelt vorgeschrieben, sondern weil das Volk in Unreinheit d. h. doch wohl im Götzenthume steckt, und das Heiligthum dadurch selbst als geschändet und entweiht angesehen wird. Vertieft

man sich in diesen Gedankenz, so kann man die Genesis dieser Gesetzgebung erkennen, welche im innigsten Zusammenhange mit der Vorschrift für den pomphaften Bau des Stiftszeltes steht. Darin liegt der Schlüssel für das Verständniß des Sühnetages und des ganzen sg. Priestercodex, und diesen Schlüssel hat Wellhausen nicht gefunden.

Zu diesem Schlüssel führt die levitische Verdrehung im Propheten Ezechiel. Für die Einweihung des von ihm beschriebenen neuen Tempels soll der Altar durch ein Opfer entsündigt und gesühnt werden (43, 20—22). Wozu das? Der untergegangene Tempel war durch vielfache Sünden, besonders durch vielgestaltiges Götzenthum entweiht worden. Ein Götzenbild war im Tempel aufgestellt (8, 5), sogar ein Priapbildniß war darin angebracht (V. 17), der Name Gottes war dadurch entweiht, indem er den Götzenklötzen gleichgestellt werden konnte. Darum verläßt nun Gott das entweihte Heiligthum, zuerst von da zur Schwelle, dann zur Ostpforte, weicht von da zur Stadt und endlich zum Oelberg (10, 1, 18—19; 11—23). Gott hat den Tempel verworfen, weil er verunreinigt ist. Darum soll das Heiligthum, an dem noch die Erinnerung an die Greuelthaten haftet (43, 7—8; 44, 9—10), vorher gesühnt und Gottes wieder würdig gemacht werden, und diese Sühne soll alljährlich wiederholt werden [1]; das ist doch jedenfalls ein Sühnetag. Diese Sühne soll nicht etwa erfolgen, wie W.'s schiefe Auffassung es darstellt, weil man sich unaufhörlich „unter dem bleiernen Drucke der Sünde und des Zornes

[1]) Eziechiel 45, 18—20. V. 20, auf den Wellhausen ebenfalls recurrirt, ist unverständlich, weil schadhaft; כשבעה כחדש מאיש שגה ומפתי ist unerklärlich. Die griechische Version: ἐν τῷ μηνὶ τῷ ἑβδόμῳ und dann μιᾶ τοῦ μηνὸς λήψῃ παῤ ἑκάστου ἀπομοιρίαν erleichtert das Verständniß durchaus nicht. Diese Stelle darf man für Lösung dieser Frage nicht heranziehen.

gefühlt hat", (S. 116), sondern weil im Tempel Todsünden durch Götzendienst begangen worden waren, und diese auch in der Erinnerung ausgelöscht werden sollen. Diese Analogie in Ezechiel führt zum Auffinden des Schlüssels für die Einführung des Sühnetages im Pentateuch, für die Vorschrift zum Bau der Stiftshütte und überhaupt für die Abfassungszeit des Priestercodex. W. war nicht glücklich bei dem Suchen des chronologischen Schlüssels.

Auch in der Methode, welche W. bei der Beweisführung für seine Hypothesen anwendet, ist er nicht glücklich, und dadurch zeigen sich die Stützen für dieselben recht morsch. Seine Argumentation läßt an seiner Competenz für Entscheidung dieser Fragen zweifeln.

W. behauptet: ursprünglich sei die allgemeine Beschneidung bei den Israeliten gar nicht üblich gewesen, sondern nur beim Bräutigam vor der Hochzeit. Er beruft sich dabei auf eine noch gegenwärtige herrschende Sitte bei einigen arabischen Stämmen, daß sich Freier erst vor der Hochzeit beschneiden lassen. Nun, wenn diese arabischen Stämme Mohammedaner sind, so müßte die angeführte Thatsache bezweifelt werden, da die Moslemim allgemein die Beschneidung an den männlichen Kindern vollziehen. Doch das nebenher. Aber W. will es aus Exod. 4, 24 f. beweisen (S. 360). Daselbst werde erzählt: Sippora habe ihren jungen Sohn beschnitten als Stellvertretung für Mose, den der himmlische Zorn getroffen habe, weil er sich vor der Hochzeit nicht beschnitten habe. Mose soll eigentlich Blutbräutigam (חתן דמים) sein, aber symbolisch sei der kleine Sohn zur Sühne für das Vergehen Moses ein Blutbräutigam geworden. Wunderlich genug ist es schon, daß Mose hier dargestellt werden soll, als einer, der sich über die Sitte oder den religiösen Brauch, sich vor der Hochzeit zu beschneiden, hinweggesetzt hätte, ein Vergehen, das doch als so schwerwiegend bezeichnet wird, daß er deßwegen dem Tode hätte verfallen

ſollen. Doch laſſen wir dieſe Schrulle gelten und ſehen wir, wie W. die Stelle exegetiſch behandelt. Sippora ſoll, weil Moſe wegen der Unterlaſſung ſterben ſollte, mit der abgeſchnittenen Vorhaut ihres Sohnes Moſe's Schaam berührt, und damit den Knaben als Blutbräutigam ſubſtituirt haben; dadurch ſei der Zorn von Moſe gewichen. Die Textesworte ſind aber ſo ſchief als möglich ausgelegt. Abgeſehen von der zweifelhaften Bedeutung des Wortes חתן דמים, ſo lautet doch die Erzählung ganz anders. Ein Engel Gottes habe Moſe in der Nachtherberge überfallen, ihn zu tödten (ſo richtig Septuaginta: *συνήντησεν αὐτῷ ἄγγελος θεοῦ*). Um dieſes abzuwenden, habe Sippora mit der blutigen Vorhaut die Füße des Engels berührt oder beſpritzt. (וגע לרגלי bedeutet mit Blut beſpritzen Exod. 12, 22 וגעתם אל המשקוף מן הדם. Auch LXX bezieht richtig לרגליו auf den Engel). Sie ſprach zum Engel: „Du biſt mir nun חתן דמים" (was wahrſcheinlich bedeutet, durch das Blut, das Dich berührt hat, biſt Du mir verwandt geworden) da ließ der Engel von Moſe ab. Da erkannte ſie, daß ſich der Engel nur habe beſchwichtigen gelaſſen, wei ſie die Beſchneidung an ihrem bis dahin unbeſchnittenen Sohn vollzogen hatte.

Dieſe Erzählung ſteht im engſten Zuſammenhang mit dem Voraufgehenden. Pharao ſoll Gottes erſtgeborenen Sohn freilaſſen, ſonſt werden die Erſtgeborenen Aegyptens ausſterben. Erſtgeburt, Beſchneidung und Paſcha-Feier werden durch die Erinnerung an den Auszug im engſten Zuſammenhang dargeſtellt (Exod. 12, 13 f. 14, 1 f.), Der Unbeſchnittene darf nicht vom Paſcha genießen. So wird in der Erzählung von Sippora hiſtoriſch dargeſtellt, daß die Unterlaſſung der Beſchneidung an den Kindern den Tod nach ſich ziehen kann, von dem ſogar Moſe bedroht geweſen, weil er ſie unterlaſſen hatte. — W. will ſeine wunderliche Behauptung noch durch die Geſchichte der

Sichemiten beweisen, daß diese, um zur Verschwägerung mit den Söhnen Jakobs zugelassen zu werden, hätten zusagen müssen, sich vor der einzugehenden Ehe zu beschneiden. Allein in dieser Erzählung ist angegeben, sämmtliche Männliche (כל זכר) hätten sich beschnitten. Hatte denn Jakob so viel Töchter, mit denen sich die Sichemiten sofort hätten verheirathen können, um deßwegen als liebenswürdige Freier sich beschneiden zu lassen? Und mit diesen Argumenten beweist W., daß die Beschneidung der Knaben nur als ein gemildertes Argument für die ursprüngliche Beschneidung der jungen Männer sei, und darin soll sich ebenfalls die gähnende Kluft zwischen dem Priestercodex und den ältern Bestandtheil des Pentateuchs zeigen! Das ist aber nicht Exegese, sondern Argilien der wildesten Art. Und auf solchem schwankenden Untergrunde soll eine ganz neue Construction der israelitischen Geschichte aufgebaut werden! So auch die Behauptung: aus dem Propheten Jesaia ließe sich entnehmen, daß die altisraelitische Vorstellung gewesen sei, die Gottheit habe die Weise und die Regel des Ackerbaues gelehrt, habe den Landmann unterwiesen und ihm das Rechte gelehrt (S. 417), also etwa wie Minerva oder Demeter die Hellenen Oelpflanzung und Ackerbau gelehrt hat.

In der Fußnote wird die Stelle (Jes. 28, 23 — 29) in diesem Sinne ausgelegt, und der darin enthaltene Gedanke, daß Gott durch Leiden sein Volk erzieht, wird durch exegetisches Mißverständniß auf das Niveau des Niedrigen herabgezogen. Jesaia will doch offenbar in dieser Stelle etwas sehr Beherzigenswerthes mittheilen; darum leitet er mit den Worten ein: „Erwäget und höret meine Stimme, lauschet und hört mein Wort". Und schließt mit den Worten: גם זאת מאת ה' יצא הפליא עצה הגדיל תושיה, was W. wunderlich genug übersetzt: „Wunderbare Weisheit und große Einsicht". עצה und תושיה ist aber nicht Weisheit oder dgl., sondern Rathschluß, Beschluß.

Eine noch wunderlichere Verkennung zeigt die Ueberſetzung des V. 29: לחם יודק im fragenden Sinne: „Wird das Korn zermalmt“? Aber was zwingt denn, dieſen Verstheil ohne ה Interrogativ fragend zu nehmen? Schon das iſt Willkür. Nun weiter: „Nein, nicht immerdar driſcht er (der Landmann, der voraufgehend gar nicht als Subjekt figurirt) und treibt das Wagenrad und die Pferde (?) darüber“. Alſo הכם bedeutet „treiben“! Und wo ſteckt die Präpoſition: darüber? „Er zermalmt es nicht“ für לא ידקנו. Aber ein feinfühliger Ausleger hätte aus der Septuaginta die richtige L.A. herausgefunden durch die geringe Emendation des Suffixum: οὐδὲ . . καταπατήσει ἡμᾶς (für ὑμᾶς) d. h. לא ידקנו (ſtatt ידקו); die Stelle ſpricht alſo nicht von der Belehrung des Landmannes, ſondern von der des Volkes. Ebenſo irrthümlich iſt überſetzt והמיר קצח וכמן יזרק, „er ſtreut Dill und ſäet Kümmel“. Denn המיר heißt zerſtreuen und זרק werfen d. h. wirft ebenhin, gleichgültig, wohin der Samen fällt, da dieſe Pflanzen geringartig ſind. Als Gegenſatz wird angeführt וקח חטה ושערה וכסמת גבלתו (leg. גבולו [1]): Weizen, Gerſte und Spelt legt er bedachtſam ins Feld, daß auch nicht ein Samenkorn verloren gehen ſoll. Daraus muß man ſchon erkennen, daß der Prophet eine Parabel anbringen will, daher wird noch hingeſetzt: Dill und Kümmel werden nicht mit dem Dreſchwagen ausgedroſchen, ſondern mit dem Stock geſchlagen“, weil es nicht darauf ankommt, ob Körner zurückbleiben. Und nun wieder im Gegenſatz לחם יודק oder richtig: לחם יודש (wie die Peſchitto hat): „Brodkorn wird gedroſchen“ d. h. je werthvoller eine Samenfrucht iſt, deſto härter wird ſie behandelt. Die Anwendung dieſer Parabel auf das Volk giebt der Schluß. Und dieſes Alles hat V. durchweg

---

[1]) גבולת steht elliptiſch גבולת שדה וכרם, für Beſitzung, Feld, גבולת שעורה und שעם bedeutet auch „einpflanzen“: שעה שעורה.

mißverstanden und eine Trivialität daraus gemacht. Ein Hebraist, welcher eine nicht gar zu dunkele Stelle so verkehrt auslegt, bringt seine Hypothesen um allen Credit.

Es ist wahrhaft erstaunlich, welche Hypothesen neuerdings wieder über die Entwickeluug des alttestamentlichen Schriftthums zu Tage treten. Renan macht sich zwar lustig über die Pedanterie der deutschen Bibelkritiker nnd will gewissermaßen einen Theil dieses Schriftthums im Gegensatz zu diesen älter machen, verfällt indeß ebenfalls in vage Behauptungen und zeigt, daß er den Stoff nicht vollkommen beherrscht. In der Revue des deux mondes stellt er die Genesis dieses Schriftthums dar (Märzheft, les origines de la bible, histoire et legende). Darin behauptet er. L'ideé du Sabbat est originaire de Babylone. Ell'a dû éclore non chez des nomades au travail intermittent, mais dans une civilisation bâtissante, fondée sur le travail servile. Also die Sabbatruhe ist nicht israelitisch, sondern stammt aus Babylonien. Aber da hätten doch die Israeliten sie erst während des babylonischen Exils kennen gelernt haben können! Und doch spricht der Prophet Amos öfter vom Sabbat mehrere Jahrhunderte vor dem Exile, ebenso Jesaia ein Jahrhundert später, und Jeremia klagt das Volk der Sabbatentweihung an. Auch abgesehen davon: Welches Volk im Alterthum hatte keine Sklavenhorden, welche die Arbeit für ihre Herren hatten verrichten müssen? Die Aegypter wohl noch mehr als die Babylonier; sie haben noch mehr Bauten aufgeführt. Wenn schon, dann hatten die Israeliten den Sabbat von ihren ägyptischen Zwingherren lernen können. Aber hatten diese auch ein Gesetz oder einen Gesetzgeber, welcher ihnen befohlen hätte, die Sklaven einmal in sieben Tagen ruhen zu lassen? Es ist erheiternd, aber auch zugleich betrübend, wie mit der Entstehung der pentateuchischen Gesetzgebung herumgesprungen wird.

Renan thut sich sehr viel zu Gute auf die Erfindung, daß

die alt-israelitische Literatur — welche überhaupt ursprünglich profaner Natur gewesen sei — aus Liedern bestanden habe, zusammengestellt in einer Sammlung, genannt, das Buch Jaschar. Mit diesem Jaschar oder ha-Jaschar operirt Renan vielfach in dieser Abhandlung. Er meint; es habe die Lieder enthalten, welche bis auf Davids Zeit gedichtet worden wären. Seit dieser Zeit habe die israelitische Historiographie begonnen, und das Jaschar habe seitdem keinen Zuwachs erhalten. Das ist zwar unschuldig, aber wahr ist es nicht. Denn wir besitzen ein Zeugniß, daß noch nach der Salomonischen Zeit eine Art Lied in diese Sammlnng eingetragen worden war. Dieses Zeugniß findet sich zwar nicht in dem hebräischen Texte; aber der Quelle, woher es stammt, wird Renan die Glaubwürdigkeit nicht absprechen. Es findet sich in der griechischen Uebersetzung zum Buche der Könige (I, 8, 53). Bei der Erzählung von der Einweihung des Tempels hat sie den Zusatz (der eigentlich zu V. 12 gehört): „Damals sprach Salomo .... *Ἥλιον ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῷ* — der Herr sprach zu wohnen im Nebel, baue mein Haus, ein prächtiges Haus Dir, *τοῦ κατοικεῖν ἐπὶ καινότητος*". **„Sieh, es ist geschrieben im Buche des Liedes"** [1]). Kein Hebraist wird verkennen, daß dieser Zusatz sich ursprünglich im Urtext befunden haben muß, zumal er theilweise eine falsche

---

[1]) Nebenher sei gezeigt, wie falsch Renan's Sepher ha-Jaschar ist. Hier wird es genannt: *οὐκ ἰδοὺ αὐτὴ γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς* d. h. הלא הוא כתובה בספר השיר, und es ist dasselbe wie ספר הישר, denn die syrische Uebersetzung giebt das ספר, ישר in Josua 10, 13 wieder: בספרא דשבחתא, d. h. בספר השיר und in Samuel II 1, 18. בספר אשיר. Es gab also kein Buch Jaschar, sondern ein „Buch des Liedes oder der Lieder". Renan, welcher doch nicht auf den masoretischen Text schwört, hätte diese Emendation sich nicht entgehen lassen sollen, da sie doch seine Annahme von dem Liederbuche bestätigt, und er hätte nicht gebraucht, eine schlechte Etymologie vom Worte ישר zu geben.

Ueberſetzung verräth. So ſchon der Eingang: Ἆισμα ᾀσμάτων ἐν οὐρανῷ, hebräiſch wohl: שיר מדע בשמים (oder ein anderes Verbum) vor den Worten im Texte: ה׳ אשר לשלמה בעתרו. Dieſe Partie, wozu eben V. 12 gehört, war geſchrieben „im Buche des Liedes“.

Durch dieſe Angabe wird Renan's Hypotheſe von zwei Seiten dementirt. Die Eintragung von Liedern in die Sammlung des Buches ha-Schir hat noch in der Salomoniſchen Zeit fortgedauert, und dann, daß darin auch poetiſche Stücke religiöſen Inhalts aufgenommen worden ſind. Wer ſo apodiktiſch über den Urſprung der Bibel ſpricht, dem dürfte dieſe Notiz nicht entgangen ſein.

Trotzdem ſetzt Renan weitläuftig und mit Aplomb auseinander, daß ein Theil des geſchichtlichen Pentateuchs im Zehnſtämmereich ſchriftlich aufgezeichnet worden ſei, ein anderer Theil aber im Reiche Juda — ſelbſtverſtändlich ohne einen ſtichhaltigen Beweis. In der Zeit des Königs Chiskija, in welcher die Schreibekunſt allgemeiner geworden ſei, ſeien beide Partien combinirt worden, und das ſei alſo der Beſtandtheil des Geſchichtlichen im Pentateuche, beſtehend aus zwei verſchiedenen Quellen (welche die deutſchen Bibelkritiker als elohiſtiſche und jehoviſtiſche oder ſonſt wie bezeichnen). Mit lebhafter Phantaſie bemerkt er: In der Stunde, in welcher dieſe Combination zweier Quellen gemacht worden, ſei das Chriſtenthum und der Islam im Keime vorhanden geweſen! Eine wunderliche Phantaſie! Als ob das Chriſtenthum und der Islam durch die Geſchichtchen von der Weltſchöpfung, von der Sündfluth, von Noa, der den Weinſtock gepflanzt hat (dem Sorgenbrecher, worauf ſich nach Renan ויחל איש beziehen ſoll), von dem Raub Sara's durch Pharao und Abimelech, von Lots Töchtern ꝛc., als ob dieſe Töchterreligionen des Judenthums nur dadurch erweckt worden wären! Selbſt die Anknüpfung an den Sündenfall iſt ja

erst später von der christlichen Dogmatik benutzt worden. Die Propaganda des Christenthums durch Paulus und des Islams durch Mohammed ist ja lediglich durch die Entgegensetzung des Monotheismus gegen das unzüchtige Götzenthum und der Sittengesetze gegen die heidnischen Verirrungen erfolgt, d. h. durch die Gesetzestheile des Pentateuchs.

Doch dies nebenher. Ist es denn in der Hauptsache denkbar, daß die ersten Geschichtsschreiber oder Legendenschreiber es der Mühe werth gehalten haben, nur die neuen Geschichtchen aus der grauen Vorzeit und weiter nichts aufzutischen? Und kaum hatte Einer aus dem Zehnstämmereich diese Geschichtchen dargestellt, soll flugs ein anderer aus Juda ihm haben Concurrenz machen wollen, dieselbe Geschichte in anderer Couleur zu verfassen? Es ist bis zur Lächerlichkeit absurd. Man muß sich doch einen Lesekreis denken, den diese Urkunden aus alter Zeit interessiren sollte. Was für ein Interesse sollte es aber für Leser haben, ob die Weltschöpfung so oder so vor sich gegangen war, ob die Sindfluth in dieser oder in einer andern Folge stattgefunden hat? Noch mehr! man muß doch wohl bei der Untersuchung über das älteste Schriftthum auf concretem Boden bleiben und sich fragen, aus welchem Kreise es wohl stammen möge. Und darauf kann man nur antworten: die ältesten israelitischen Schriftsteller waren gewiß Propheten oder Priester oder die ihnen nahstehenden Kreise. Und diese sollten dem Volke oder den Lesern weiter nichts als alte Legenden geboten haben? Es ist undenkbar; die Propheten, so weit wir sie seit dem ältesten Amos kennen, der seine Worte niedergeschrieben, verfolgten nur das Interesse der Sittlichkeit und Gerechtigkeit, und die Priester wohl auch das des Tempels. Wenn diese schriftstellerisch auf die Besserung des Volkes durch eine Schrift wirken wollten, so wäre es das verkehrteste Mittel gewesen, Legenden aus der grauen Vorzeit zu

schreiben. Es sei denn, daß sie mit diesen Legenden oder Ueberlieferungen eine sittliche oder religiöse Tendenz verfolgt haben.

Und das ist das punctum saliens. Die geschichtlichen Partien in der Genesis über die Vorzeit haben durchaus keine selbstständige literarische Bedeutung, sondern sollen einem Zwecke dienen. Dieser Zweck kann kein anderer gewesen sein, als gewisse religiös-sittliche Ideen und Institutionen ermahnend oder warnend zu veranschaulichen. Kann man in Abrede stellen, daß die Erzählung von Isaaks beabsichtigter Opferung auf Morija auf das Heiligthum auf dem Berge Morija hinweist? Mag die Geschichte von der Sindfluth einer assyrischen Legende entnommen sein — was noch lange nicht eine feste Thatsache ist — so wird ihr in der Genesis nur ein ethischer Werth beigelegt, das Geschichtliche ist nur Nebensache und ebenso das von der Katastrophe von Sodom und Gomorrha, vom babylonischen Thurmbau. Wer da behauptet, daß die Erzählungen einen selbstständigen Cyclus ausgemacht haben, daß der Verf. der einen Genesis-Urkunde eine pessimistische Anschauung vom Leben gehabt habe, der einer anderen eine optimistische, leidet beinah an Hallucinationen. Er hat sich nicht klar gemacht, daß diese Urkunden nur aus dem Propheten-kreise hervorgegangen sein können, und dieser hatte durchweg eine optimistische Lebensbeschauung. Wie gesagt, dieser Kreis, welcher wahrscheinlich nicht von Schriftstellersucht besessen war, hatte diese Urkunden gewiß nicht um ihrer selbst willen schriftlich fixirt, sondern er wollte sie als Einleitung zu einem Codex geben welcher Gesetze enthielt.

Mag Wellhausen noch so sehr, sich an die Grundbedeutung des Wortes תורה anklammernd, sich darauf steifen, daß es nicht ein bestimmtes, fixirtes Gesetz involvire, sondern einfach Belehrung, um daraus zu folgern, daß es zur Zeit der ältern Propheten noch kein geschriebenes Gesetz gegeben habe —

nicht einmal den Dekalog! — er hat, wie vieles Andere, so auch das übersehen, daß an nicht wenigen Stellen auf ein solches geschriebenes Gesetz hingewiesen wird. Amos im 9. Jahrhundert wirft dem Reiche Juda vor, daß es die göttliche Satzung nicht bewahrt habe (2, 4) על מאסם את תורת ה׳ ואת חקיו לא שמרו. Was bedeutet denn חקים? Doch etymologisch nichts Anders als eingegrabene Bestimmungen! W. muß noch zugeben, daß die Genesis der vordeutoronomischen Zeit angehört, und in dieser wird es Abraham zum Verdienst angerechnet (26, 5) וישמר משמרתי מצותי וחקתי ותורתי. Wenn es nicht eine banale Tautologie sein soll, setzt es doch voraus, daß es eine Gesetzsammlung gegeben haben müsse, in welchem bereits verschiedene Theile und Gattungen unterschieden waren. Waren doch zur Zeit Jesaia's ungerechte Gesetze niedergeschrieben (10, 1), wie sollte der Prophetenkreis sich nicht aufgefordert fühlen, Gesetze der Gerechtigkeit und Sittlichkeit, der reinen Gotteserkenntniß niederzuschreiben? Bestätigt ist doch diese Thatsache durch den nur scheinbar dunkeln V. (Hosea 8, 11) אפרים לו רבו תורות כמו זר נחשבו, worin man nur den richtigen Sinn finden kann, wenn man statt des unverständlichen רבו oder רבי liest רבתי, also: „ich habe für es (das Volk) die Worte meiner Lehre aufgeschrieben, sie wurden aber als Fremdes geachtet". So kann denn doch תורה hin und wieder eine niedergeschriebene Lehre bedeuten. Will man nicht zur lächerlichen Zuflucht greifen will, daß diese Gesetzessammlung nicht mit dem Pentateuch identisch, sondern verloren gegangen sei, so wird man nothwendiger Weise zugestehen müssen, daß mindestens ein Theil des legislativen Pentateuchs zur Zeit der ältern Propheten vorhanden war.

Was den sog. Priestercodex betrifft, so kann nur die Voreingenommenheit ihn jung machen. Es kommen Wörter darin vor, welche ihr hohes Alter documentiren: das Wort אסרה, an dessen etymologischer Erklärung man verzweifelt, ist gewiß uralt.

Ebenso יתרת הכבד, חשן, חשב האפד, תנך אזן, פדר, die Namen der unreinen Vögel, der Heuschreckenart סלעם und חרגל, die Benennung der verschiedenen Leprosen, der Leibesfehler, der Gegenstände an der Stiftshütte, קרסים, קרשים, כרכב, ללאת, der verschiedenen Edelsteine, der Aerba; מקבילות מלק רכס משור, משלבות.

Um diese Kleinigkeiten kümmert sich W. nicht im Geringsten, und eben so wenig um richtiges Textverständniß. Sonst könnte er nicht so gewissensruhig hinschreiben: die Patriarchen pflanzten Bäume, d. h. heilige Bäume (S. 31), was beweisen soll, daß diese Erzählungen jünger seien als das Deuteron., welches das Pflanzen Aschera's und jedes Baumes verbietet. Aber wo findet sich denn in Genesis, daß die Patriarchen solche Bäume gepflanzt hätten? Nur von Abraham wird erzählt (G. 21, 33) ויטע אשל בבאר שבע. Allein ist denn die oberflächliche Interpretation auch richtig? Das Wort אשל kommt nur hier und Samuel I, 31, 13 vor ויקברו תחת האשל ביבשה. Aber hier giebt die Parallele Chronik I, 10, 12 die richtige L.A. תחת הָאֵלָה ביבש. Unter einem Eich-Baum pflegte man die Leiche theurer Personen zu begraben (G. 35, 8). Wie nun, wenn man nun auch in der Erzählung von Abraham liest: „Er spannte sein „Zelt“ aus in Beerseba“ (ארלו statt אשל), so bleibt ja nichts von der Tamariske, die Abraham gepflanzt haben soll? (bei W. irrthümlich, Isaak). Man darf nicht etwa Anstoß an ויטע nehmen, da sonst noch נטע statt נטה gebraucht wird (Daniel 11, 45 ויטע ארלי Jesaia 51, 16 לנטע שָׁמַיִם[1]). Eine ähnliche Emendation ist

[1]) Muß nun an einer Stelle אֵלָה statt אשל gelesen worden, und ist an der andern Stelle wahrscheinlich die richtige L.A. ארל statt אשל, so wird auch die dritte Stelle, wo אשל vorkommt (Samuel I 24, 6) תחת האשל ברמה, zu lesen sein האלה. Denn אשל als Baum kommt weder im Arabischen noch Syrischen vor, auch nicht im Talmudischen (Levy hat das Wort im Wörterbuche falsch erklärt). Denn אשלי רברבי bedeutet: große Ketten, wie Raschi es richtig erklärt (Beza 27 b und zum Theil auch Aboda Sara 7 b). אשלי רינך in Jerus. muß gelesen werden אשרי, gleich dem voraufgehenden Worte. In Genesis Rabba V 54, wo das

nöthig für Josua 24, 26). ויקחה שם תחת האלה אשר במקדש ה׳, nämlich zu lesen תחת האלה אשר למקדש ה׳ und zwar. Denn unmöglich kann der Verf. von Josua oder, wie man zu sagen pflegt, der Deuteronomist, zum Irrthum Veranlassung haben geben wollen, daß eine Terebinthe oder sonst ein Baum beim Heiligthum in Silo gestanden hat, da das Deuteron. dergleichen geradezu verpönt. (Statt שכם muß nothwendig nach Septuaginta gelesen werden שלה, 24, 1; 25). Muß man hier entschieden האהל lesen. So ist das אהל מעד in Silo, dessen Nichtexistenz zur Zeit des Deuteronomisten W.'s Hauptargument bildet, aus Josua hier, wie aus 18, 1 erwiesen. Zu allen diesen auffallenden Schwächen, milde ausgedrückt, kommt bei W. der höchste Grad der Willkür hinzu in der Abgrenzung der supponirten verschiedenen Quellen oder Urkunden in Complex des Pentateuchs. Verstößt ein Passus innerhalb eines abgegrenzten Bestandtheils gegen seine Hypothese, wird er, unbekümmert um Zusammenhang mit dem Vorausgehenden oder Folgenden, ausgesondert und, je nach Bedarf, älter oder jünger gemacht. Diese Zerstückelungsmethode, die auch auf die Homerischen Epen angewendet wurde, beleidigt noch mehr das ästhetische und kritische, als das religiöse Gefühl.

David Strauß bemerkte einmal, daß die politische Stimmung der oberen Zehntausend in Deutschland immer nach der herrschenden Strömung in der Theologie zu beurtheilen sei, indem beide in gleichem Niveau zu stehen pflegen. Nun, die Theologie oder die Bibelkritik ist unter der Hand einiger kühnen Kritiker bis hart an die Grenze des Nihilismus angelangt. Es wäre höchst betrübend, wenn die politische Gesinnung gleichen Schritt damit halten sollte.

---

biblische אשרה erklärt wird, denkt der Erklärer nicht im Geringsten daran, daß es eine Baumart bedeuten könne, sondern allenfalls מזרע. Merkwürdigerweise übersetzt LXX אשרה consequent ἄρουρα, ein Feld- oder Gartenstück.

Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palästinensische Cyclus.

Von Dr. J. Theodor.

(Fortsetzung.)

5) ויאמר רבי ידבר Ex. 7, 8.

T. b. A. וארא Nr. 11—15 (Nr. 11 וידבר(?) וכו' כי ידבר אליכם פרעה תנו לכם מופת וגו' וש"ה מגיד מראשית וכו'; 12 zweites Proöm ושי"ה כל רוח וכו'; Auslegung bis 7, 19; Schluß 15 אמר להם שנאמר ומ' והקב"ה . . לעה"ב).

Tanch. וארא Nr. 11—13 (= T. b. A. 11—15, vgl. Buber, Anm. 106 ff., hierher wäre noch Nr. 3—4 zu setzen, vgl. Schem. r. Kap. 9, Nr. 1—6).

Schemot rabba Parascha 9 (Nr. 1 כי ידבר אליכם פרעה ר' פנחס הכהן בר חמא פתח מגיד מראשית וכו' (vgl. Buber Anm. 98); 2—12 Auslegung bis 7, 25. Die Homilie des T. b. A. ist hier vielfach benutzt, das zweite Proöm כל רוח zu 7, 12 verwendet. Da auch die Schlußnummer nur eine solche Entlehnung, also kein beabsichtigter Schluß ist, so könnte man Kapitel 10, falls nicht zu 7, 26 wegen der פתוחה eine Parascha beginnen sollte, mit Kap. 9 verbinden und dasselbe würde die weitere Auslegung zu Ex. 7, 26—8, 15 enthalten; mit וה"ד Kap. 10 Anf. (kein Proöm) wäre die Entlehnung aus Wajikra r. Kap. 22 und Bamidbar r. Kap. 18 — vgl. פירוש מהרזיו z. St. und zu Bam. r. Kap. 18, Nr. 22 und Buber zu חקת Anf. und Einl. S. 39 b; in den G.V. S. 258 c konnte das Citat nicht erklärt werden — wegen ע"י שמרדע zu Ex. 7, 27 angeführt).

6) ויאמר דהשכם קדמאה Ex. 8, 16.

T. b. A. וארא Nr. 16—18 (Nr. 16 ויאמר ה' אל משה השכם בבקר וכו' כי בפעם הזאת (Ex. 9, 14); 17 zweites Proöm ושיה חזית איש מהיר וכו' אל הקב"ה . . אני מקבץ Schluß את גלותך שכך אמר ישעיה וכו'. — Nach den beiden Verſen Nr. 16 Anf., die auch Buber als Ex. 9, 13,14 anmerkt, ſowie nach den Nr. 18, S. 17 a unten citirten Verſen würde der Seder dieſer Homilie nicht mit ויאמר דהשכם קדמאה (8, 16), ſondern mit ויאמר דהשכם 9, 13 beginnen. Dagegen iſt der Seder, wie bei J. b. Ch., auch bei Meiri genau bezeichnet: השכם בבקר שבפרשת ערב. Auch in Schem. r. Kap. 11 ſteht das Proöm חזית איש מהיר zu 8, 16. Da ferner mit 9,22 im T. b. A. eine neue Homilie beginnt, ſo würde der Seder 9, 13—9, 21 im Vergleich zu dem vorhergehenden Seder 7, 8—9, 12; ſowie dem folgenden 9, 22—10, 20 (nach dem T. b. A., vgl. weiter) auffallend kurz ſein. Wie die Beiden השכם = Abſchnitte confundirt wurden, zeigen die T. b. A. S. 17 a unten angeführten und vom Herausgeber abgeänderten Verſe, ebenſo Tanch. Nr. 14 Anf. ה השכם וכו' רצה יצא המימה 8, 16 und bald darauf ואמר לו וכו' כי בפעם הזאת אני שלח את כל מגפתי und א"ל לפרעה ועתה שלח העז את מקנך alſo 9, 14 und 9, 19).

Tanch. וארא Nr. 14 (Anf. ויאמר וכו' וה"ש כם וכו' רצה יצא המימה למה היה יצא המימה וכו' ושיה Proöm חזית איש מהיר וכו' und ein langes Stück עשר מכות מלן מרה כנגד מרה רן אל ישניב וכו', vgl. Tanna debe Eliahu Kap. 7. und והודיד Anfang. — Ueber die Identität des Behishir mit dem nach dieſer Stelle Ex. 8, 16 benannten Midraſch השכם, die Zunz behauptet und Freimann, Behishir Th. I (1873) S. VI ff. verneint, (welche Anſicht Fr. auch in der Einleitung zu Th. II, Warſchau 1880, aufrecht erhalten möchte), vgl. Geiger Zeitſchrift Jg. XI (1875) S. 95 ff. und Buber Einl. לקח טוב, S. 41. — Die einzelnen Sätze dieſes Stückes עשר מכות מלן וכו' finden ſich auch in Schem. r. an den paſſenden Stellen, Kap. 9, Nr. 10; Kap. 10, Nr. 4

und 7; Kap. 11, Nr. 3, 4, 5; Kap. 12, Nr. 3; Kap. 13, Nr. 6; Kap. 14, Nr. 3; Kap. 12, Nr. 4. — T. b. A. hat die ganze Nummer nicht).

Schemot rabba Parascha 11 und 12 (Kap. 11 Anf. ויאמר וכו' השכם בבקר והד' חזית איש מהיד וכו', das Proöm gekürzt und auf Pes. rabbati, P. VI verwiesen; Nr. 2—6 Auslegung bis Ex. 9, 12. Kapitel 12 enthält die weitere Auslegung zu Ex. 9, 13—9, 35, wozu T. b. A. 19—22 (T. 15—17) benutzt ist; ein Parascha-Anfang wird durch והיי in Nr. 1 (vgl. T. b. A. 16 Anf.) ebensowenig wie in Nr. 3 (vgl. T. b. A. 19) bezeichnet.

Homilie über Ex. 9, 22.

T. b. A. וארא Nr. 19—22 (Nr. 19 ויאמר וכו' נטה את ידך וכו'; 19 Ende und 20 (in der Ausgabe unrichtig abgetheilt) וכו' וש"ה über Ex. 19, 16 ff.; 21—22 Auslegung zu mehreren Versen; Schluß מה כתיב למעלה מן הענין . . הקב"ה ואבל ישראל מכנסן לירושלים וכו'. — Für die Trennung der Homilie von der vorhergehenden Nr. 16—18 ist der formelle Schluß von Nr. 18 und das מה כתיב למעלה מן הענין Nr. 19 über Ex. 19, 16 bestimmend. Die Sedarim-Anfänge nach dem T. b. A. müssen hier vielfach von den Verzeichnissen abgewichen haben, vgl. die folgenden Homilien.

Tanch. וארא Nr. 15—17 = T. b. A. Nr. 19—22.

7) ויאמר רבא אל פרעה Ex. 10, 1.

Schemot rabba Pyrascha 13 (Nr. 1 ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה והד' וכו'; 3—7 Auslegung bis Ex. 10, 20. — Dieser Seder ist schon durch die genauere Angabe bei Meiri, sowie im Codex v. J. 1010 durch die Bezeichnung כי אני הכבדתי von ויאמר רבא אל פרעה Ex. 9, 1 unterschieden, auch wenn der vorhergehende Seder in den Verzeichnissen השכם קדמאה 8, 16 ist).

Homilie über Ex. 10, 21.

T. b. A. בא Nr. 1—6 (Nr. 1 ויאמר וכו' נטה ידך על השמים וגו' וש"ה וכו'; 2—3 Auslegung zu den erſten Verſen; 4—5 über die Plagen in Aegypten; Schluß 6 וכל מכות שהביא הקב"ה על המצרים הוא עתיד להביא על אדום וכו').

Tanch. בא Nr. 1—4 = T. b. A. 1—6.

Schemot rabba Paraſcha 14 (Nr. 1 ויאמר וכו' נטה ידך על השמים וגו' וכו'; in 1—3 T. b. A. 1—3 benutzt; 4 weitere Auslegung bis Ex. 10, 29).

8) Ex. 11, 1. ויאמר ויעד נגע

Homilie in keinem Midraſch.

Ex. 12, 1, Lection der Peſikta, P. V. החדש הזה לכם

T. b. A. Nr. בא 7—15 (Nr. 7 כך הוא ר' תנחומא ויאמר וכו' החדש הזה לכם ראש חדשים וגו' וש"ה וכו'; 8 zweites Proöm mit וה' סיב לסעלה מן הענן und וש"ה; 8 Ende, 9—15 Auslegung zum erſten Verſe; Schluß אמר הקב"ה חייכם לעתיד . . ישעיה וכו'. Die ganze Homilie findet ſich in ihren einzelnen Nummern in der Peſikta, P. החדש, vgl. daſ. S. 50 a, 54 a, 52 b, 53 b, enthält aber nur ein Proöm derſelben, den Anfang von עוה רחמי, und iſt auch ſonſt nach der Form der Tanch.-Homilien gebildet, ebenſo iſt der Schluß 15 Ende hinzugefügt.

Tanchuma beſteht von hier bis Ende בשלח aus Auszügen aus der Mechilta (ממכילתא דרבי ישמעאל), die nicht von einer fremden Interpolation herrühren, ſondern wohl von dem Verf. des Midraſch ſelbſt aufgenommen wurden, vgl. Weiß III S. 272 und Buber Einl. S. 7 b, daſ. auch Anm. 6 und Jellinek B.H.M. V, S. LVIII über die genaue Bezeichnung der Mechilta-Stellen in den HSS. und beiden erſten Ausgaben des Tanchuma. Solche Excerpte aus der Mechilta ſind auch T. יתרו 12 Ende, 13, 16 Ende, 17.

Schemot rabba Paraſcha 15 (Anf. ויאמר וכו' התדש הזה לכם ראש חדשים וגו'. Das ſehr umfangreiche Kapitel (S. 50—63) enthält eine große Anzahl ganzer Homilien und Fragmente ſolcher Homilien über פרשת התדש, von denen man z. Th. die Proömien, Auslegungen zum erſten Verſe, Schlußſätze ꝛc. noch erkennen kann, (Nr. 24 ein halachiſches Exordium, vgl. GB. S. 257). Der Anfang des Kapitels iſt gekürzt und mit וכל העניין בפרשיות עד עמכם auf die Peſiktas verwieſen, vgl. ob. Jg. 1885, S. 361 und Friedmann, Peſ. rabb. S. 76 a. — Daß Schemot rabba von hier ab einen andern Charakter annimmt, worauf ich in der Beſprechung dieſes Midraſch noch näher werde eingehen müſſen, iſt ſchon oben S. 218 hervorgehoben).

9) ויהי בחצי הלילה Ex. 12, 29, zugleich Lection der Peſikta, P. VII.

T. b. A. בא Nr. 16—19 (Nr. 16 ויהי בחצי הלילה וכו' ו"ש ה' וכו'; 17 zweites Proöm mit ושיה; 17 Ende, 18 (wohl zu הבה כל בסוד) und 19 Anslegung zu den erſten Verſen; Schluß שנאמר וכו' . . כך הם דיים וקימים . . אכל ישראל. — Außer dem Proöm Nr. 17 ſowie Nr. 18, welche Peſikta S. 65 a hebräiſch wiedergiebt, hat dieſe Homilie mit der P. ויהי בחצי הלילה wenig gemeinſam; das Proöm über P. 119, 62 iſt hier anders ausgeführt).

Schemot rabba Paraſcha 16—19 (Kap. 16 ויקרא משה וקרא לכל זקני ישראל וגו' וכו', Homilie über Ex. 12, 21 לכם; Kap. 17 ולקחתם אגדת אזוב וגו' וכו', Homilie über Ex. 12, 22; Kap. 18 ויהי בחצי הלילה; Kap. 19 ויאמר וכו' זאת חקת הפסח וש"ה וכו', Homilie über Ex 12, 43. Dieſe Homilien ſind wohl ſämmtlich aus Vorträgen über die Lection des Paſſafeſtes entſtanden. Ueber den Brauch, die Lection am erſten Feſttage mit משכו וקחו לכם Ex. 12, 21 anzufangen (b. Megilla 31 a

והאידנא נתון עלמא לסיקרי משך וכו׳) und ihre Ausdehnung bis Ex. 12, 51 vgl. Friedmann, Peſ. rabb. Einl. 85 a).

10) ויאמר (?) קדש לי Ex. 13, 1.

Nach Meiri reicht der vorhergehende Seder bis בחדש האביב Ex. 13, 4. In Schemot rabba Kap. 19 finden ſich nach אבל לעתיד לבוא . . שנאמר וכו׳, wohl dem Schluſſe einer Homilie über Ex. 12, 43 noch zwei Nummern (7 und 8) über קדש לי.

— ויהי בשלח Ex. 13, 17, Lection der Peſikta, P. X.

T. b. A. בשלח Nr. 1—10 (Nr. 1 ויהי בשלח פרעה וגו׳ ו״ש ה וכו׳; 2 und 3 fernere Proömien mit ושיר; 4—10 Auslegung zum erſten Verſe; Schluß שרם קדוכין של הקב״ה שנאמר וירם קרן לעמו וכו׳. — Die Proömien Nr. 2 und 3, wie Nr. 5 und 8 finden ſich, anders geordnet, in der P. ויהי בשלח; über die Abweichungen vgl. Buber in den Anmerkungen, das aramäiſche iſt hier hebräiſch wiedergegeben).

Schemot rabba Paraſcha 20 (ויהי בשלח פרעה וש״ה וכו׳; 1—6 Proömien; 7—9 Auslegungen zu ויהי בשלח; 10 Proöm der Peſikta und T. b. A. Nr. 2; 11—16 Auslegungen zu ולא נחם וכו׳. — Kap. 20 iſt wohl aus mehreren Homilien zuſammengeſetzt, benutzt Peſikta und T. b. A.).

11) ויאמר ה׳ אל משה מה תצעק Ex. 14, 15.

Schemot rabba Paraſcha 21 (ויאמר וכו׳ מה תצעק אלי; וה״ד וכו׳; 1—5 Proömien mit וה״ד; 6—11 Auslegungen zu den drei erſten Verſen; über Nr. 11 הדוקני ſtatt ואני הנני כדוק vgl. Bacher, Ex. — Kapitel 22 zu (der פרשתה?) Ex. 14, 26).

Homilie über Ex. 15, 1. (In der Mechilta מכתתא דשירתא).

T. b. A. בשלח Nr. 11—14 (Nr. 11 אז ישיר משה וגו׳ ו״ש ה וכו׳;

הענין פרשת יתרו; 12–13 Auslegung zum ersten Verse; Schluß אמר להם הקב"ה ביום הזה . . אבל לעתיד . . שנאמר וכו'. — Die Homilie stimmt mit der Pesikta S. 105 a–107 a überein, soweit also die eigentliche Piska בחדש השלישי reicht, wie wir es in unserer Abhandlung Monatsschr. Jg. 1879, S. 110 vermuthet haben; über den Anfang der Piska vgl. auch Lerner, a. a. O. S. 132).

Tanch. יתרו Nr. 8—10 (Nr. 8 בחדש השלישי ילמדנו וכו' מנין מטה שקראו בענין בחדש השלישי; 9 und 10 zwei Proömien mit ושי"ה; Schluß fehlt. — Tanch. und T. b. A. verschieden).

Schemot rabba hat zu בחדש השלישי, ebenso wie die Pesikta rabbati, keine Homilie. Parascha 28 beginnt mit Ex. 19, 3 ומשה עלה אל אלהים, worauf sich die ersten Nummern derselben beziehen.

15) ואתם תהיו לי Ex. 19, 6.

Homilie in keinem Midrasch.

Ex. 20, 2, Thema der Pesikta, S. 107 a ff. אנכי ה' אלהיך

T. b. A. יתרו Nr. 14–17 (Nr. 14 אנכי ה' אלהיך וגו' ושי"ה וכו'; 15 zweites Proöm mit ושי"ה; 16—17 Auslegung zum ersten Verse; Schluß . . ואומרים הקב"ה יגאל אותם כשהיו נגאלו . שנאמר וכו'. — Die Homilie stimmt mit der Fortsetzung der P. XII in der Pesikta, S. 107 a—110 b überein, welche für eine besondere Piska אנכי zu halten ist, vgl. Monatsschr. ebend. S. 110).

Tanch. יתרו Nr. 11—13; 14—15; 16; 16 Ende und 17 (Nr. 11 וידבר אלהים וכו' אנכי וכו' א"ר יצחק וכו' (vgl. Schem. r. Kap. 28, Nr. 6), 12 וידבר אלהים וכו' הכל בכח אחת וכו' (vgl. Schem. r. das. Nr. 4), 12 Ende und 13 מה כתיב למעלה מן הענין ודר כתיב עשן (vgl. Mechilta zu Ex. 19, 18 f); 14 und 15 Jelamdenu und Proöm mit ושי"ה zu וידבר אלהים; 16 Jelamdenu zu

אנכי und Auslegung zu לא יהיה לך אלהים אחרים. Die weitere Auslegung fehlt und mit ועשרת הדברות כתובים בפ' של שבועות auf PP. 21—24 in der Pesikta rabb. oder auf eine ähnliche Sammlung verwiesen (vgl. Friedmann, Pes. r., Anm. 2 zu P. XXI und Anm. 23 zu P. XXIV, Buber Einl. z. T. S. 104 b); 16 Ende und 17 zu Ex. 20, 23 ff. aus der Mechilta z. St., zugefügt der Schluß (אמר הקב"ה בעה"ז . . אבל לעתיד לבא וכו').

Schemot rabba Parascha 28, Nr. 4 ff., (וידבר אלהים את כל הדברים האלה וכו', vgl. Tanch. 11 und 12) und Parascha 29 über אנכי (Nr. 1 אנכי ה' אלהיך וכו'; 2 und 4 die beiden Proömien des T. b. A. und der Pes., gekürzt und in Nr. 4 (der Anfang umgestellt ר' אחא בר חנינא פתח ם שמעה וכו') mit כחדש השלישי, worunter nicht die P. כמו שכתוב בעשרת הדברות (s. Friedmann, Pes. r. S. 99 a), aber P. אנכי gemeint sein kann, auf die Pesikta verwiesen; 5 Mitte und 9 והיה; Schluß ולעתיד לבא סיפ' אנכי אנכי והא מנחמכם.

16) ואלה המשפטים Ex. 21, 1.

T. b. A. משפטים Nr. 1—4 (Nr. 1 ואלה המשפטים וגו' ושי"ת וכו'; 2 und 3 fernere Proömien mit ושי"ת; Schluß 4 Ende אמר הקב"ה . . באותה שעה אני נואל אתכם . . שנאמר וכו').

Tanch. משפטים Nr. 1—5; 6—7 (Nr. 1 und 5 (bis אל' in der ed. Mantua ergänzt) = T. b. A. 1, 3—4; — Nr. 6 eine שאלתא mit Scheeltot Nr. 58 (משפטים) im Anfang und Schluß übereinstimmend; die angeführten Talmudstellen sind z. Th. ganz andere, z. Th. anders geordnet, man vgl. Sanh. 7 b, 35 a, Schebuot 30 a, Sanh. 17 b, 8 a, 46 a, 6 b, B. batra 130 b, Sanh. 6 b (über die Verweisung Nr. 6 Ende vgl. Buber, Einl. S. 104 b). — Nr. 7 ist ähnlich zusammengestellt aus Erachin 16 b, Tamid 28 a, Joma 67 b, Sifra zu Lev. 18, 4).

Schemot rabba Parascha 30. (Unterliegen 24 Num-

mern sind noch als besondere Homilien zu unterscheiden: Nr. 1—8 (1 Proöm ואלה המשפטים הדיוט וכו'; 2 מה כתיב למעלה מ"ה; 3—4 Auslegung zum ersten Verse; 5—8 בא וראה כמה משכורת (מתנותם על מה שעשה בעין . . שנאמר וכו' פרשה ז וכו'; Schluß Nr. 15—23 über דינין, die Form ganz abweichend. (15 רבי ר' נתן אומר נאה לאלהים הדין 16 ,(אומר . . הקב"ה הוהיר על הדין, 17 ר' יהושע אומר 18 ר"ש אומר 19 ר"מ אומר; 20 אי"ר אלעזר, Schluß 23 ואם עשיתם את הדינין עידין הקב"ה . . שנאמר וכו'. — Nr. 24 Proöm oder Homilie über Jes. 66, 1 am Schlusse auf ואלה המשפטים zurückgeführt, vgl. Nr. 15. — Ueber die zahlreichen Gleichnisse in dieser Parascha vgl. GV. S. 257 e).

17) אם כסף תלוה Ex. 22, 24.

T. b. A. משפטים Nr. 5—9 (Nr. 5 אם כסף תלוה את עמי וגו' וכתי, das Proöm wohl nicht vollständig, zu ergänzen etwa ר"ש, darauf deutet ר"א נבהל להזן זה שמלוה ברבית wie כמ"ש, vgl. כהר Nr. 1 und Schem. r. Parascha 31 Ende; 6 Proöm פתח בה ר' תנחומא; 7—9 Auslegung zu den ersten Versen; Schluß (אמר הקב"ה בעזרו . . אבל לעה"ב . . אמר תגביה וכו').

Tanch. משפטים Nr. 8—13; 14—16 (Nr. 14—16 die Homilie des T. b. A. 5—9; zu Nr. 8—12 ist Schem. r. Kap. 31, Nr. 3—12 und 15—16 zu vergleichen. T. Nr. 13 ist bis ושנים רכות יהיה das erste Glied von Schem. r.; dah. Nr. 17; 18 Ende ist nach Schemot r. und T. b. A. 5 zu emendiren.

Schemot rabba Parascha 31 (אם כסף תלוה את עמי ההד' וכו'), wohl auch aus mehreren Homilien bestehend, etwa Nr. 1—9 (Nr. 1—4 Proömien mit ההוד 5—9 Auslegung zu einigen Versen); Nr. 10—13 ꝛc.).

In der Mechilta beginnt mit Ex. 22, 24 משכנתא ומשפטא, für deren Trennung von der vorhergehenden דנזיקין משפטא zu Ex. 21, 1 ff., die Friedmann, Einleitung zu seiner Mechilta-Ausgabe, S. LXXIX nicht zu erklären weiß (כמה טעם נתלקו

(מרשת אם כסף למסכתא לבדה) der Grund wohl in den besondern Sedarim liegt.

הנה אנכי * Ex. 23, 20 (Seder bei Weil 2c.).

T. b. A. משפטים Nr. 10—12 (Nr. 10 הנה אנכי שלח מלאך וגו' וש"ה וכו'; 10 Ende (in der Ausgabe nicht abgetheilt), 11 und 12 Auslegung zu den ersten Versen; Schluß אמר הקב"ה אבל לעתיד . . שנאמר וכו' (בעהה).

Tanch. משפטים Nr. 17—18; 19 (Nr. 17—18 die Homilie des T. b. A, 10—12, zu der noch T. Nr. 19 hinzugefügt ist).

Schemot rabba Parascha 32 (Nr. 1 הנה אנכי שולח מלאך וה"ד; 2 das Proöm des T. b. A.; 5 ein anderes Proöm über denselben Text Jerem. 3, 19; Schluß ר' יצחק פתח וכן לעתיל . . והגאולה בא . . שנאמר וכו').

18) וידבר ויקחו לי Ex. 25, 1.

T. b. A. תרומה Nr. 1—6 (Nr. 1 וידבר וכו' דבר וכו' ויקחו לי תרומה וגו' וש"ה וכו', Schluß des Proöms 2 Anf.; Nr. 2—6 Auslegung zu den ersten Versen; Schluß . . ישבין באותה שעה (בהשקם וכתה שנאמר וכו').

Tanch. תרומה Nr. 1, 2—7, 8 (Nr. 1 ולמדנו וכו' שנאמר ויקחו לי תרומה; die folgenden Nummern 2—7 enthalten die Homilie des T. b. A. 1—6, Anf. 3 ist das Proöm ארבעה אותם eingeschaltet. Nr. 8 ist hinzugefügt, vgl. T. כי תשא Nr. 31).

Schemot rabba Parascha 33 (ויקחו לי תרומה וה"ד וכו'), 1—3, 5—7 Proömien mit וה"ד, 4 ר' ברכיה פתח, 8 Auslegung zum ersten Verse. Das kurze Kapitel 34 über (die פתיחה?) Ex. 25, 10 (ועשו ארון עצי שטים).

19) ואת המשכן תעשה 26, 1.

Homilie in keinem Midrasch, dafür

T. b. A. תרומה Nr. 7—9 über Exod. 26,7 (Nr. 7 ועשית יריעות עזים וגו' וש"ה וכו'; Schluß 9 Ende אמר הקב"ה לעה"ב אני מרשה . . שנאמר וכו').

Tanch. תרומה Nr. 9 (= T. b. A. 7—9, über einen Zusatz das. vgl. Buber Anm. 50).

Schemot rabba Parascha 35 über Exod. 26,15 (Nr. 1 ועשית את הקרשים למשכן ה"ד וכו'; 2—6 Auslegung zum ersten Verse; zu Nr. 5 מה כתיב למעלה ואת התרומה vgl. T. b. A. 6).

20) ועשית פרכת Ex. 26,31.

Homilie in keinem Midrasch. (Ex. 25,1—27,19, unsere Perikope תרומה muß für T. b. A., abweichend von den Sedarim-Verzeichnissen, nicht in 3 (Ex. 25,1; 26,1; 26,31), sondern in 2 Sedarim (Ex. 25,1; 26,7) eingetheilt gewesen sein; für Schem. r. wahrscheinlich in Ex. 25,1 und 26,16; in Tanch. findet sich noch תרומה Nr. 10—11 ein Fragment einer Homilie über Ex. 27,1 ועשית את המזבח עצי שטים mit dem Schlusse Ende 11 שנאמר וכו' . . כוכית המזבח . . אמר הקב"ה.

21) ואתה תצוה Ex. 27,20.

T. b. A. תצוה Nr. 1—6 (Nr. 1 ואתה תצוה את בני ישראל וגו' וש"ה וכו'; 2 zweites Proöm mit ושי"ה; 3-6 Auslegung zu den ersten Versen; Schluß אמר הקב"ה לישראל בעה"ז . . אבל לעה"ב שנאמר וכו' . .)

Tanch. תצוה Nr. 1—4; 5-8 (Nr. 1 ילמדנו, 2 Proöm mit וש"ה, 3—4 Auslegung, Schluß 4 Ende אמר הקב"ה לישראל לע"ל . . שנאמר וכו' . . Diese Homilie ist zu No. 5—8 enthaltend die Homilie des T. b. A. 1—6 hinzugefügt; über die Zusätze in Nr. 6 u. 8 vgl. Buber Anm. 20 u. 32. Nr. 8 Ende noch ein zweiter Schluß angesetzt.

Schemot rabba Parascha 36 (Nr. 1—3 ואתה תצוה,

הה״ד ויח רעשן וגו׳, ebenso 4 mit הה״ד. Paraſcha 37 zum dritten Verſe ואתה הקרב Ex. 28, 1).

22) וזה הדבר Ex. 29, 1.

T. d. A. תצוה Nr. 7—10 (Nr. 7 וזה הדבר אשר תעשה להם תנו וש״ה וגו׳; 8 zweites Proöm mit ושירה; 9—10 Auslegung zu den erſten Verſen; Schluß אבל לעה״ב הקב״ה מחזיר את הברכות שנאמר . . וגו׳).

Tanch. תצוה Nr. 9—10; 11—13 (Nr. 11—13 die Homilie des T. d. A. 7—10, zu der T. 9 und 10 hinzugefügt ſind, über die Kürzung in Nr. 13 vgl. Buber Anm. 55).

Schemot rabba Paraſcha 38 (Nr. 1 וזה הדבר אשר תעשה להם הה״ד וגו׳; 2—6 gleichfalls mit הה״ד; 7—9 Auslegung zum erſten Verſe).

23) ועשית מזבח Ex. 30, 1.

Tanch. תצוה Nr. 14—15 ועשית מזבח מקטר קטורת מה קטורת וגו׳ aus einer Homilie über dieſen Seder mit dem Schluſſe 15 Ende אמר הקב״ה בעוה״ז . . ואף לעתיד לבא וגו׳.

(Fortſetzung folgt).

Zur Bibel-Exegese.

(Fortsetzung.)

32) König I 12, 6: אשר גדלו את אשר העמדים לפניו. Das Relativum ist bei einem Particip-Attributiv überflüssig, weil es schon in diesem enthalten ist. אשר ist demnach dittographirt.

33) Das. 15, 6—7: ומלחמה היתה בין רחבעם ובין ירבעם כל ימי חייו ויתר דברי אביה . . . ומלחמה היתה בין אבים ובין ירבעם. Da in dieser Erzählung vom König Abijam die Rede ist, und die Kriege zwischen Rehabeam und Jerobeam schon vorher 14, 30 erwähnt sind, so ist hier einmal רחבעם verschrieben statt ואבים: ferner ist כל ימי חייו unrichtig, da von zweien die Rede ist. Das Ganze ist demnach Dg. und zwar der Anfang von dem folgenden und כל ימי חייו von V. 5.

34) Das. 15, 20: ויך את עיון . . . ואת כל כנרות על כל ארץ נפתלי. In der Parallele der Chronik II, 16, 4, wo dasselbe erzählt wird, ist das Land Naphtali nicht als bloßer Annex angeführt, sondern mit aufgezählt: את עיון . . ואת כל מסכנות ערי נפתלי, wenn auch מסכנות verschrieben ist für כנרות und ערי für ארץ. So ist hier die Präposition על nur als eine Dittographie anzusehen und zwar verschrieben für כל (wie öfter).

35) Das. 16, 29: ואחאב בן עמרי מלך על ישראל בשנת . . . וימלך אחאב בן עמרי. Entschieden dittographirt; Sept. hat auch diesen Verstheil nicht.

36) Könige II, 7, 13: ויקחו נא חמשה מן הסוסים הנשארים אשר נשארו בה הנם ככל המון ישראל אשר נשארו כה הנם ככל המון ישראל אשר תמו. Es gehört ein hoher Grad von Geschmack-

losigkeit dazu, in diesen Wiederholungen nicht Dittographie zu sehen, zumal Sept. sie nicht vor sich hatte. Die Frage ist nur, welcher Verstheil ist ursprünglich und welcher gedankenlos noch einmal geschrieben. Diese Frage kann nur durch die richtige Auffassung des Passus אשר נשארו בה entschieden werden. Denn man erkennt gar nicht, worauf sich die Präposition בה beziehen soll. Sept. hat aber gelesen פה, ἰδού εἰσιν οἱ καταλειφθέντες ὧδε. Das erstmalige אשר נשארו בה (פה) gehört also zum Gedankengang; folglich ist das Zweitmalige Dittographie. Muß man dieses streichen, so bleibt nur übrig הנם ככל המון ישראל אשר תמו.

32) Das. 10, 26—27: ויוציאו את מצבות בית הבעל וישרפוה. ויתצו את מצבת הבעל ויתצו את בית הבעל וישמהו למחראות. Von zweierlei Zerstörung und Entweihung ist hier die Rede; von der Standsäule des Baal, und von der des Gebäudes: מצבת הבעל und בית הבעל. Die Erstere wurde verbrannt, und das Letztere wurde in einen Düngerplatz verwandelt. Tertium non datur; folglich ist der mittlere Verstheil ויתצו את מצבת הבעל Dittographie. Sept. hat auch nur zweimal; nur ist bei ihr das מצבת ausgefallen.

33) Das. 11, 14: ותרא והנה המלך עמד על העמוד כמשפט והשרים והחצצרות אל המלך וכל עם הארץ שמח ותקע בחצצרות. Was sollen die Trompeten neben dem König? Die syrische Version hat deswegen einen Sinn hinein gebracht; sie erklärt: die Trompetenbläser standen neben dem Könige: ותוקעי בקרנא. Aber Sept. und Targum hatten nur והחצצרות in ihrem Texte. Da nun dieses Wort überflüssig ist, so ist es eine Dittographie von dem בחצצרות in der untern Zeile. Dieselbe Dg. kommt auch in der Parallelstelle Chronik vor.

39) Das. 11, 17: ויכרת יהוידע את הברית בין ה׳ ובין המלך ובין העם להיות לעם לה׳ ובין המלך ובין העם. Der letztere Verstheil ist augenscheinlich Dittographie.

40) Daſ. 15, 29: ויקח את עיון ... ואת חצור ואת הגלעד ואת הגלילה כל ארץ נפתלי. Eine ſolche incorrekte Aufzählung des jenſeitigen Landes Gilead inmitten der diesſeitigen nordpaläſtinenſiſchen Städte und Landſtriche läßt ſich der Verf. oder Diaſkeuaſt der Königsbücher ſonſt nicht zu Schulden kommen. In der Topographie iſt er ſonſt ſehr genau. Ich halte daher die Worte ואת הגלעד als verſchriebene Dittographie von folgenden ואת הגלילה. Ohnehin waren die Gileaditiſchen Stämme wohl ſchon früher unter Phul exilirt.

41) Daſ 17, 29: ויהי עשים גו גו אנשי מקום כבית הבמות אשר עשו השמרנים גוי גוי בעריהם. Zweierlei wird hier erzählt, daß die in Samarien angeſiedelten fremden Völkerſchaften je ihre eigenen Götzen gehabt, und daß ſie dieſe Götzen in den vorhandenen Tempeln in den Städten untergebracht haben. Das erſtmalige גו גו iſt nöthwendig, das zweitmalige dagegen überflüſſig, und alſo dittographirt.

42) Daſ. 22, 5 ויתנו על יד עשי המלאכה המפקדים בבית ה' ויתנו אותו לעשי המלאכה אשר בבית ה'. In einem V. dieſelbe Mittheilung zweimal iſt zu viel.

43) Daſ. 23, 15: גם את המזבח אשר בבית אל הבמה אשר עשה ירבעם ... גם את המזבח ההוא ואת הבמה נתץ. Hier iſt offenbar die Wiederholung Dittogr. Der הבמה im erſten Vershalb muß את ergänzt werden.

44) Daſ. 24, 4: גם דם הנקי אשר שפך וימלא את ירושלם דם נקי. Das erſtmalige דם נקי iſt Dittographie. Denn die Conſtruktion des V. iſt גם אשר שפך וימלא את ירושלם דם נקי.

Schwieriger aber auch lohnender iſt es, die dittographirten Stellen in den dichteriſchen Verſen herauszufinden. Denn dadurch ſchwindet die Dunkelheit und der richtige Sinn des Textes drängt ſich von ſelbſt auf. Daß es ſolche auch in den prophetiſchen Büchern giebt, kann man vorausſetzen.

45) Jeſaia 2, 11. ושח גבה עיני גבהות אדם ושח רום עיני

Dual ist und außerdem femin., so ist das Prädikat יש unangemessen. Es müßte lauten תשלנה wie 5, 15. Außerdem fehlt bei der Wiederaufnahme dieses Gedankens V. 17 das Wort יש. Dieses Wort ist gewiß Dittographie von der unmittelbar voraufgehenden Silbe שה im Worte ושה.

45) Jes. 3, 1: משענה ומשען. Die Fem.-Form dieses Wortes unterscheidet sich in nichts von der Mascul.-Form. Die Erstere ist auch in Prosa in Gebrauch. Wozu also die Verdoppelung? Ich halte daher משענה als Dittographie, da in der Fortsetzung nur משען gebraucht wird.

46) Jes. 3, 22: והמטפחות והחרטים. Das erstere Wort kommt sonst nicht als Kleidungsstück vor. Außerdem bedeutet חרט und חרטם sich in Trauer hüllen. Folglich wäre חרטם ein Trauerkleid. Hier ist aber nur von Luxusgewändern die Rede. והחרטים ist daher wohl eine verschriebene Dittographie von והמטפחות.

47) Jes. 5, 30: ... ורעה חשך אור חשך. Was אר in Verbindung mit חשך bedeuten soll, läßt sich nicht erklären, daß אר „dicht" bedeuten soll, konnte nur Ewald einfallen. Sept. hat von den beiden Wörtern חשך אר nur das Erstere: σκοτινόν. Weit eher kann אר eine verderbte Dittographie von אור sein.

48) Jes. 7, 4: השמר והשקט אל תירא. In der Anrede ruhig und unbesorgt zu sein, paßt das Verbum „hüte Dich" am allerwenigsten. Auch wird bekanntlich die Imperativform immer השמר vokalisirt, und niemals השמר. Ich halte השמר für eine verderbte Dittographie von השקט.

49) Jes. 8, 9: רעו עמים וחתו והאזינו כל מרחקי ארץ. Der Eingang hat keinen Sinn und noch weniger Ewalds Uebersetzung desselben: „Erbost euch, Völker". Sept. hat dafür γνῶτε ἔθνη καὶ ἡττᾶσθε d. h. ידעו גוים וחתו das giebt den Parallelismus zu והאזינו. Nur stört das dazwischen stehende וחתו, dieses ist indeß leicht als Dittographie des folgenden וחתו zu erkennen. Ob nicht auch das zweimalige עמים Dittogr. ist? Reich hat es nicht.

50) Jes. 9, 5—6: אבי עד שר שלום לםרבה המשרה. Das ם finale in der Mitte des Wortes führt darauf, daß es lediglich eine Dittographie der Endsilbe des vorausgehenden שלום ist. Trennt man das überflüssige לם ab, so bleibt nur das Wort רבה. So übersetzt LXX richtig: μεγάλη ἡ ἀρχή.

51) Jes. 11, 16 יקד יקד כיקוד ist gewiß ein Wort Dittogr.

52) Jes. 16, 12: והיה כי נראה כי נלאה מואב על הבמה ובא אל מקדשו להתפלל ולא יוכל. Der Eingang ist unverständlich: Was soll sich zeigen? Die griechische Uebersetzung verdunkelt ihn noch mehr: καὶ ἔσται εἰς τὸ ἐντραπῆναί σε. Ihr Text muß sehr verderbt gewesen sein. Betrachtet man aber כי נראה als Dittogr. von כי נלאה, so hat der V. einen vortrefflichen Sinn, besonders wenn man hinter ולא יוכל die Ergänzung der Sept. hinzunimmt: καὶ οὐ μὴ δύνηται ἐξελέσθαι αὐτόν: להצילו. Ewald's Hypothese, daß sich daran der in Jeremia 48, 13 erhaltene Vers angeschlossen habe, erhält durch hergestellte Gedankenfolge Bestätigung, der V. würde also lauten: והיה כי נלאה מואב על הבמה ובא אל מקדשו להתפלל ולא יוכל להצילו ובש מואב מכמוש וגו'. Zuerst wird Moab auf der Bamah opfern, dann in das Innere seines Heiligthums gehen, um zu beten, und beim Vergeblich, da er sich nicht retten kann, so wird es sich seines Götzen Khemosch schämen.

53) Jes. 17, 12—13: ושאון לאמים כשאון מים כבירים ישאון לאמים כשאון מים רבים ישאון. V. hat diese Wiederholung nicht; es ist also eine in einem andern Codex hineingekommene Dittographie, welche sich von selbst aufdrängt.

54) Jes. 25, 9: [illegible]
[illegible]. Beide Wörter [illegible] führen den einfachen Sinn. Für das Erstere hat Sept. [illegible] durch Transposition der Buchstaben, und aus dem fehlerhaft geschriebenen [illegible] entstand das zweite [illegible]. Vgl.

55) Jes. 28, 16: [illegible] מוסד מוסד ist auch Dittogr.

zu ſein; Sept. hat das Wort nur einmal und hat geleſen מִסְגְּרָה: Θεμέλια αὐτῆς.

56) Daſ. 28, 25: ושם חטה שורה ושערה נסמן וכסמת. Die Wörter שורה und נסמן, welche lexikaliſch unerklärbar ſind, ſind bereits von Andern als Dg. angeſehen worden (das erſte) von שערה und das zweite von כסמת. Sept. hat das erſte Wort nicht, in P. fehlen beide.

57) Daſ. 32, 13 על אדמת עמי . . . . תעלה כי על כל בתי משוש. Das ſtörende כי haben LXX und P. nicht. Dtg. von dem כי im folg. V. Vgl. o. S. 224 Nr. 17.

58) Daſ. 32, 14 עפל ובחן היה בעד מערות. Die Präpoſ. בעד verkwirrt den ſonſt klaren Sinn des V. Sep. und P. haben ſie nicht. Es iſt eine verderbte und proleptiſche Dg. von מערות, בעד — מעד — מער.

59) Daſ. 35, 8: והיה שם מסלל ודרך והקדש יקרא לה. Sept. und P. haben nur einmal das Wort; entſchieden Dittogr.

60) Daſ. 38, 12—13: מיום עד לילה תשלימני שויתי עד בקר כארי כן ישבר . . מיום עד לילה תשלימני. Die Wiederholung, welche den Gedankengang ſtört, iſt Dittogr.

61) Daſ. 41, 1: החדישו אלי איתן ולאמים יחלופו כח יקחו. Was ſoll hier der Kraftwechſel oder die Erneuerung der Kraft? Es iſt entſchieden Dittogr. aus dem voraufgehenden V. (40, 31) יקוי יהוה יחליפו כח.

62) Daſ. 43, 12: אנכי הגדתי והושעתי והשמעתי . . . ואתם עדי. ist nicht recht verſtändlich. Denn geholfen oder gerettet oder erlöſt hat Gott noch nicht, ſondern nur Rettung und Erlöſung verheißen. והשמעתי iſt daher eine verderbte Dittogr., und dieſer Versheil iſt gleich V. 44, 8: הלא אני השמעתיך והגדתי ואתם עדי.

63) Daſ. 58, 10. והפק לרעב נפשך ונפש נענה תשביע. Der Eingang iſt höchſt dunkel. Das Verbum והפק iſt an ſich ſchwer-

verständlich und nun gar in Verbindung mit נמשך! Nun hat P. נמשך gar nicht in ihrem Texte gehabt, sondern nur לחמך; sie übersetzt ותמל לחמך לכמא. Also zu lesen: לרעב לחמך. Dann ist statt ותמך zu l. ותמרם (wie das. V. 7). So hat der Verstheil Sinn: ותמרם לרעב לחמך. Auch Sept. hat noch לחמך in ihrem Texte gehabt: *καὶ δῶς πεινῶντι τὸν ἄρτον ἐκ ψυχῆς σου*, offenbar gehört *ἐκ ψυχῆς* einer andern Uebersetzung an, welche schon נמשך gelesen hat. In diesen Verstheil ist נמשך Dittogr. vom folgenden ונמשׁ, und das Wort לחמך ist ausgefallen.

64) Das. 61, 7: תחת בשתכם משנה וכלמה ירנו חלקם לכן בארצם משנה ירשו. Die Sinnlosigkeit dieses V. wird durch Ewald's Uebersetzung recht drastisch: „Statt eurer Schmach Doppeltes und der Schande sollen sie ihr Schicksal (?) bejubeln, darum Doppeltes in ihrem Lande erben". Sieht man aber das erste משנה, das in P. fehlt, als Dittogr. an und liest ירשו statt ירנו und בשתם statt בשתכם, so hat dieser V. eine prachtvolle Abrundung: תחת בשתם וכלמה ירשו חלקם לכן בארצם משנה ירשו. Der Prophet gebraucht hier die dritte Person, wie in den folgenden V.V. חלקם wird hier gleich נחלה gebraucht, wie oft. Im ersten Halbv. verkündet der Prophet, daß die Erlösten nur Ihren Antheil erben werden; im zweiten steigert er die Verheißung: sie werden doppelt erben.

65) Jeremia 5, 24: ולא אמרו בלבבם נירא נא את יהוה אלהינו הנתן גשם יורה ומלקוש בעתו שבעות חקות קציר ישמר לנו. Trotzdem daß Movers richtig diesen dunkeln V. erklärt hat, daß שבעת nur eine Dittographie ist von בלקוש בעתו. kehrt sich Ewald nicht daran und übersetzt unsinnig: „Die Eide über die Entfrischten (?) uns hält". So wird der klare und einfache Wortsinn verdreht, wenn man kein Auge für Dittographie hat.

66) Das. 6, 28: כלם סרי סרים ist das erste gewiß Dittogr., fehlt auch in Sept. Zwar hat es P. und übersetzt st.

כלתן שלימניהון, also: שרים, allein diese Auffassung ist falsch, da die Rüge sich nicht gegen die Vornehmen allein, sondern gegen das ganze Volk richtete. Ewald's Uebersetzung: „Schlechteste der Schlechten", basirt auf seinem Mangel an kritischem Beobachtungssinn.

67) 15,12: הארץ ברזל בוזל. Weder Sept. noch P. haben das zweite ברזל. Es ist Dittogr. Ewald hat auch den Sinn dieses Verses mißverstanden, da er nicht die Uebersetzung der LXX beachtet hat, welche anstatt מצפון ונחשת gelesen hat ומצפון נחשת. Es bezieht sich auf den Propheten selbst, daß er wie Eisen und ehrene Mauer nicht erschüttert werden könne. E. aber bezieht es sinnlos auf die Chaldäer.

68) Das. 48, 32: עברו ים עד ים יעזר נגעו, glücklicherweise besitzen wir eine Parallele zu diesen V. Jesaia 16, 8, wo es einfach lautet: עד יעזר נגע. Da es kein Meer bei Jaeser giebt, so kann ים vor יעזר nur Dittogr. sein. Sie kann erst spät hineingekommen sein; denn LXX hat sie noch nicht, hat aber gelesen עיר יעזר. Ewald bleibt aber bei dem „Meer Jaezers"!

(Fortsetzung folgt).

Notiz.

Einige Bemerkungen zu Herrn Epsteins Abhandlung: Ein von Titus nach Rom gebrachter Pentateuch-Codex und seine Varianten [1]).

Diese Abhandlung hat verdientermaßen die Aufmerksamkeit der Bibelforscher erregt. Sowohl die gesammelten historischen Daten über diesen uralten Codex und die Synagoge des Severus, als auch die aus einer alten Midrasch-Handschrift geschöpften Varianten desselben sind von höchstem Interesse. Ohne das Verdienst, das sich der gelehrte und geistreiche Verfasser mit dieser Abhandlung erworben hat, schmälern zu wollen, sei es mir gestattet, einige Randglossen, die ich mir beim Lesen dieser Abhandlung sofort machte, mit Erlaubniß der Herren Redakteure, in diesen Blättern zu veröffentlichen. Ich wartete mit der Veröffentlichung meiner Bemerkungen, weil ich glaubte, den erbgesessenen Mitarbeitern dieser Monatsschrift das Vorrecht einräumen zu sollen. Da aber bisher keiner der geehrten Mitarbeiter auf diese Abhandlung reflectirt hat, erlaube ich mir dieß mit aller Bescheidenheit zu thun.

Bevor ich zu den Varianten und zu deren von E. versuchten exegetischen Begründung — denn nur auf diesen Theil der Abhandlung werde ich reflectiren — übergehe, will ich zwei Bemerkungen vorausschicken. Wenn Herr E. (S. 346) behauptet, daß auch תורתו של ר׳ מאיר „mit dem alten römischen Codex vielfach in Berührung stand", woraus sich folgern läßt, daß auch jener Co-

[1]) Jahrgang 1885 S. 337 fg.

der keine andern Varianten mehr hatte, so widerspricht dem eine Stelle aus Bereschit rabba c. 94, wo noch eine sehr annehmbare Variante aus R. Meir's Pentateuch-Codex angeführt wird. Zu Genes. 46, 23 heißt es daselbst: בתורה של ר' מאיר מצאו כתוב ובן דן חשים, nicht wie bei uns: ובני דן. Auch T. Jonathan folgt diesem Texte, da er nicht ובני דן, sondern ובר דן übersetzt.

Ich halte es auch für absolut undenkbar, daß ein alter Codex einen sprachlichen Nonsens ernst genommen und als den ursprünglichen Text gehalten haben sollte. Wenn er sich aber dennoch in irgend einem Codex vorfand, so war er Abschreiberfehler, den jedoch spätere Exegeten, wie dies noch heute zu geschehen pflegt, selbst auf die gezwungenste Weise vertheidigen und halten wollten. Anzunehmen, daß ein Sprachkundiger Genes. 1, 3 והנה טוב מות oder 3, 21 כתנות אור, als den ursprünglichen Text gehalten haben sollte, wäre eine an Ungeheuerlichkeit grenzende Hypothese. Bezüglich der ersten Stelle giebt dieß auch E. zu in seiner Bemerkung zu Variante 1).

Var. 2). Diese dagegen hält E. für echt, emendirt sogar im alten Codex עור in אור, mit Berufung auf das in Bereschit rabba vorkommende: בתורה של ר' מאיר מצאו כתוב כתנות אור und auf Targum Jonathan. Was letzteren betrifft, scheint E. übersehen zu haben, daß Targum zu לבושין דיקר noch hinzufügt: [illegible] und somit עור gelesen haben muß. Er wollte nur nach seiner Art die Agada nicht ignoriren. Wie ich glaube, dürfte die Differenz bei dieser Variante darin bestanden haben, daß mancher Codex עור defect, der alte aber עור plene hatte. Vgl. Exodus 22, 26; Levit. 8, 16 und Numer. 19, 5, welche Stellen ein defect geschriebenes עור möglich erscheinen lassen.

Var. 4). Die Schwierigkeit, die E. in [illegible] [illegible] [illegible] nach unseres Textes findet, beseitigt schon Raschi indem er ומארץ מולדתי

[illegible] [illegible] [illegible]

[*]) Kann indeß eine spätere Glosse sein. R.

auf Ur-Kasdim bezieht. Demnach hätte Abraham seinem Knechte aufgetragen, zunächst nach Charan — בית אבי — zu gehen, und wenn dort ohne Erfolg, sogar nach Ur-Kasdim — ארץ מולדתי — sich zu begeben. Unerwiesen, ja unrichtig ist E.'s Behauptung, daß בית אבי Geburtsort bezeichne.

Var. 7). Diese in den alten Text hinein emendirte Variante, um solche parforce zu finden, ist nicht annehmbar, da שרה מלא ohne Object nicht hebräisch klingt. Eher wäre anzunehmen, daß mancher Text ברם ohne Accusativ-Suffix hatte.

Var. 12) E.'s Folgerung, daß אפרת הוא בית לחם ein späterer Zusatz sein müsse, weil Rachels Grab nicht in Bet-Lechem war, ist nicht stichhaltig, da diese topographische Bestimmung nichts Anderes besagen will, als daß Jakob an der Straße, die nach Ephrat d. i. Bet-Lechem führt, Rachel begraben habe. Bet-Lechem war eine uralte Industrie-Stadt, wo Töpfergeräthe erzeugt wurden (1. Chr. 4, 23 [1]), wohin eine stark frequentirte Straße geführt haben mag und darum zur localen Bezeichnung geeignet war. Aehnliche umschreibende topographische Bestimmungen finden sich auch anderwärts in der Bibel. S. Raschbam zu Deuter. 1, 1, besonders die aus Richter 21, 19 angezogene, der unsrigen ähnliche Stelle לשמוה העלה מבית אל שכמה.

Auch die versuchte Emendation in der confusen Sifre-Stelle (S 346. Anm. 2) ist nicht befriedigend, da nach derselben gar keine Differenz zwischen R. Meïr's und seines Gegners Ansicht ersichtlich wäre. Zu bemerken ist noch, daß in Bereschit-rabba c. 99. die im Sifre R. Meïr vindizirte Ansicht R. Simeon, vielleicht dem Raschi-Gegner des ersten, zugetheilt wird, der, wie bekannt, väterlicher Seits vom Stamme Benjamin war, für seine Familienehre eingetreten ist.

[1]) Kann man sicher behaupten, daß היוצרים die Bedeutung „Töpfer" hat, um daraus die Folgerung zu machen? Was hätten Töpfer beim König zu thun? R.

Nach meiner Rechtfertigung unſeres Textes fällt auch E.'s Erklärung zu Micha 5, 1, die auch grammatiſch nicht haltbar iſt, da es צעירה heißen müßte.

Var. 13). Dieſe Variante, mit welcher die alte Notiz introducirt wird, dürfte Hebraiſten wenig befriedigen. Mir ſcheint auch das שאמר verdächtig, da mit dieſem techniſchen Ausdrucke in der Regel die Erbringung eines fachlichen, aber nicht etymologiſchen Beweiſes eingeleitet wird. Dazu hätte eher gepaßt כמו oder כאמור.

Var. 16) E. findet כאשר in Exod. 12, 37 überflüſſig, weil dort nicht von der Reiſe, ſondern von dem Auszuge der Iſraeliten die Rede iſt; aber dann wäre: כאשר יצאו 13, 20 abrupt und nicht in dem Vorhergehenden motivirt.

Var. 17) Es iſt nicht wahrſcheinlich, daß der alte Text הוא hatte, da dieſes Pronomen ausnahmlos im Pentateuch mit Waw הוּא geſchrieben wird. Eher mag die Variante in הוה zu ſuchen ſein, welches Wort in manchem Texte, wie Exod. 12, 13 defect geſchrieben war.

Var. 20). Die Conſtruktion קדש כסים חיים iſt ohne Beiſpiel.

Var. 21). Nach Tr. Para 1, 3 iſt ja unter jedem, כבש auch ohne Determinativ, ein בן שנה zu verſtehen.

Var. 23). Die Divergenz zwiſchen dem alten und unſerem Texte iſt eher in der plenen oder defecten Schreibart von עירמים — in unſerem fehlt das erſte Jud — zu ſuchen. Daß חלה, weil dem Prieſter gereicht, nicht תרומה לה' genannt werden darf, iſt nicht richtig, da der weniger heilige, dem Leviten abgelieferte Zehnt ſogar קדש לה' heiße (Levit. 27, 30, 32).

Var. 24). Auch an dieſer Stelle beſchränkt ſich die Differenz darauf, daß unſer Text נקם defekt, der alte dagegen נקם plene hat. E. ſucht die Differenz, mit Hinweis auf 31, 4, 5, in dem ausgelaſſenen בני, aber nicht mit völliger Berechtigung.

Zwischen בני ישראל und ישראל ist der Unterschied, daß jene Benennung die Israeliten, als Nation, daher auch nur die Repräsentanten, z. B. die Aeltesten, diese aber sehr häufig nur die Masse bezeichnet. Darum steht jene in V. 2 am Platze, weil dort die Rede davon ist, daß die ganze Nation, als solche, sich am Midjan Genugthuung verschaffe; im V. 4, und 5 dagegen wird nur gesagt, welcher Theil aus der wehrfähigen Mannschaft ausgehoben werde.

Var. 26). Nach E. hätte nicht jede משפחה einen ראש בית אב; allein aus Vergleichung von Exod. 6, 14 mit Num. 26, 5 ist das Gegentheil ersichtlich. Eine jede משפחה war ein Aggregat von בתי אבות, deren jede einen ראש בית אב hatte, und einer derselben repräsentirte die ganze משפחה, der ראש בית אבות hieß.

Da aber auch von גלעד (Num. 26, 30—32) mehrere משפחות angeführt sind, so hatte er auch mehrere ראשי אבות und somit ist 36, 1 daselbst gerechtfertigt. Daß nach dem Stamme die משפחה die größte Einheit bildete, ist aus Josua 7, 17 klar ersichtlich. Siehe auch Raschi zur Stelle.

Var. 30). In dieser Stelle supponirt Herr E. dem alten Codex eine grabezu haarsträubende Variante. Verleitet hat ihn dazu das א in ראשים; allein der „echt masoretische" (S. 388) Skribent dieser Notizen schreibt ja auch רשם anstatt רם in Var. 19. Ich bin darum fest überzeugt, daß der ortographisch nicht sehr kundige Schreiber der Varianten-Sammlung unter seinem ראשים auch nur הבנים — die Jungen — verstanden und keine Vogelmutter auf einen Gebährstuhl gesetzt habe. Das Differirende in dieser Stelle ist darin zu suchen, daß unser Text לא ohne, der alte aber mit Waw hat ולא רקם.

Var. 31). Vom Gesichtspunkte ausgehend, daß bei Vergleichung der alten Codices die Differenzen auf ein Minimum, auf

einzelne Buchstaben oder höchstens ein Wort zu reduciren, nicht aber auf ganze Sätze auszudehnen seien, möchte ich auch diese Variante darauf beschränken, daß unser Text ושרה, der alte aber ושרו hatte. Alles Uebrige war in beiden gleich.

Var. 32). Der geehrte Herr Epstein hätte uns auch sagen sollen, was ושרו עם bedeute?

Beßprim im Mai 1886.

Abraham Hochmuth.

Berichtigung der Druckfehler zum Jahrgange 1885.

S. 22 Z. 2 Bereschit Rabba lies jer. Berachot.
— 29 Anm. Z. 4: VI a lies VII 9
— — — Z. 5 186 lies 18 b.
— 54 Z. 9 lies יהוה.
— 55$_8$ כתבי lies כתרי.
— 63$_8$ lies Jakars.
— 64—66. Die zu dem Saadia-Commentar zu Daniel aus dem Ms. Saraval nachgetragenen und in den Drucken fehlenden Stellen stehen in der Basler rabbinischen Bibel (1619) sämmtlich mit Ausnahme der Worte שרשעקר כ"ב.
— 65 Z. 2, [daselbst ist aus dieser Ausgabe zu ergänzen: המלכים [י]וכל אלו, denn es sind 10 Könige aufgezählt] und S. 66 Z. 1: של ערלים.
— 79 Z. 4 Num. lies Namen.
— 94 Z. 8 begrifflich.
— 97 Z. 8 המסוקים.
— 271 Anm. Z. 2 l. indirect.
— 277 Z. 3 „ירשלבת vielleicht: דמלכות" ist zu streichen. Gemeint ist dort das Sprichwort Ber. r. Cap. 60$_3$.
— 287 Z. 2 v. u. Horum correct lies Hor. uncorrect.
— 488 Z. 19 l. 320.

Abhandlungen.

Der Abschluß des Kanons des alten Testaments und die Differenz von kanonischen und extrakanonischen Büchern nach Josephus und Talmud.

Aus einigen Angaben bei Josephus und in der talmudischen Literatur läßt sich entnehmen, in welcher Zeit diese oder ihre Zeitgenossen sich den Kanonabschluß gedacht haben. Sie haben nämlich einen gewissen Zeitpunkt als Grenze für die Abfassung der heiligen Schrift fixirt, nämlich so lange noch Propheten aufgetreten sind. Nach dem Erlöschen der Prophetie seien zwar noch immer Schriften (in hebräischer Sprache) mit würdigem Inhalt verfaßt worden; aber da sie eben nicht der Prophetenzeit angehören, so haben sie nicht die Dignität biblischer, oder wie wir sagen, kanonischer Bücher. Die Grenze zwischen kanonischen und extra-kanonischen Schriften wird durch die Zeit der letzten Propheten und die ihr folgende gezogen. Da nun die letzten Propheten Chaggai, Zacharia und Malachi in der Zeit der ersten Perserkönige gesprochen und von diesen gesprochen haben, und auch die jüngsten Hagiographen, Esra, Nehemia, Esther derselben Zeit angehören so seien auch diese kanonisch. Diese Anschauung von dem Kanon stellt Josephus unzweideutig dar. Nach ihm reicht die Zeit der Kanoni-

cität von Moſe bis Artaxerxes. Die Regierung dieſes Königs bildet deßwegen für ihn den Endpunkt, weil er den König Achaſchweroſch in der Eſther-Rolle als Artaxerxes bezeichnet (Alterth. V, 6, 1 fg.), während er den אחשורוש in Eſra-Nehemia mit Xerxes identificirt. Da nun auch das Buch Eſther in den Kanon untergebracht werden mußte, ſo beſtimmte er als das Ende der Kanonicität die Zeit des Artaxerxes.

Der Paſſus in contra Apionem (I, 8), wo er die bibliſchen Schriften aufzählt, iſt inſtruktiv für ſeine und ſeiner Zeitgenoſſen Anſchauung von dem Kanonabſchluß und der Extrakanonicität. Er bemerkt nämlich: bei den Juden giebt es nicht Myriaden Bücher, ſondern nur 22, die mit Recht als göttlich angeſehen werden (*τὰ δικαίως θεῖα πεπιστευμένα*). Zu dieſen 22 gehören zunächſt die 5 Bücher Moſis. Nach deſſen Tod hätten die Propheten in 13 Büchern das niedergeſchrieben, was zu ihrer Zeit Geſchichtliches ſich ereignet hat, und zwar bis zur Regierungszeit des Königs Artaxerxes[1]). Zu dieſen 5 und 13 kommen noch vier Bücher hinzu und zwar Hymnen auf Gott und Lebensregeln für die Menſchen (*τοῖς ἀνθρώποις ἀποθήκας τοῦ βίου*). Was er unter die dreizehn hiſtoriſchen Bücher gezählt hat, iſt nicht zweifelhaft; nämlich Joſua, Richter, Bücher Samuels und Könige 4, ferner die drei ſpätern Propheten Jeſaia, Jeremia, Ezekiel und die von Alters her in einem Buche enthaltenen 12 kleinen Propheten 4. Endlich die übrigen 5 hiſtoriſchen Bücher Ruth (das zu dem Richterbuche gerechnet wurde), Daniel, ferner Eſra-Nehemia (in einem Buche), die Chronik und Eſther. Unter der dritten Klaſſe, den 4 Büchern Hymnen und ſittliche Regeln hat er verſtanden

[1]) *Ἀπὸ δὲ τῆς Μωϋσέως τελευτῆς μέχρι τῆς Ἀρταξέρξου . . . . οἱ μετὰ Μωϋσῆν προφῆται τὰ κατ' αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν ἐν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίοις.*

einerseits die Psalmen und gewiß auch die Klagelieder, andererseits die Salomonischen Sprüche und das Buch Hiob. Josephus beschließt dieses Thema mit den Worten: „von der Zeit des Artaxerxes bis auf unsere Zeit ist zwar noch manches Einzelne aufgeschrieben worden; aber es hat nicht die gleiche Glaubwürdigkeit, wie die vorher niedergeschriebenen Bücher, weil sie nicht die genaue Ueberlieferung der Propheten haben[1]). Die Grenzbestimmung für Kanonicität und Extrakanonicität ist demnach bei Josephus unverkennbar. Was die Propheten Historisches aufgezeichnet haben, ist eo ipso kanonisch. Alles Spätere dagegen, wenn auch historisch wichtig, ist extrakanonisch und habe daher nicht den Charakter unzweifelhafter Wahrheit. Die Propheten hätten noch zur Zeit des Artaxerxes Bücher niedergeschrieben, und darum seien auch die Erzählungen, welche aus dieser Zeit stammen, kanonisch glaubwürdig. Er sagt also auch deutlich, daß manche Schriften (historischen Inhaltes) in der nachprophetischen Zeit verfaßt worden seien.

Was er unter den nach dem Erlöschen der Prophetie verfaßte ἕκαστα verstanden hat, ist selbstverständlich ungewiß. Das Hohelied und Kohélet kann er damit nicht gemeint haben; denn sie sind nicht historisch. Eben so wenig kann er an das Spruchbuch Sirach gedacht haben, weil es eben so wenig historisch ist. Denn ihm lag nur daran, die Geschichte der Israeliten als glaubwürdig zu betonen. Ihre Glaubwürdigkeit sei dadurch bezeugt, daß sie in den Büchern enthalten sei, welche die Propheten niedergeschrieben hatten, und dadurch werden sie als göttlichen Ursprungs (θεῖα) angesehen. Kann es ihm ganz

[1]) Ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα, πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν, διὰ τὸ μὴ γένεσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν.

besonders auf Betonung der Glaubwürdigkeit des Geschichtsinhaltes an, so verstand er unter den ἔκθεσις, den einzelnen nachprophetischen Schriften, nur historische. Er meinte sicherlich zunächst das erste Makkabäerbuch, das er in den Alterthümern benutzt hat. Sodann dachte er wohl auch an das apokryphische Buch Esra, aus dem er auch Geschichtliches entnommen hat, und das ihm vollständiger vorgelegen haben muß, da er manche Fakta aus der Zeit der Kämpfe zwischen Judäern und Chuthäern nur aus diesem Apokryphon entlehnt haben kann.

Das Kriterium für Kanonicität und Extrakanonicität nach Josephus ist nun klar. Kanonisch sind sämmtliche biblische Bücher, welche von den Propheten selbst verfaßt sind. Die letzten Propheten lebten noch zur Zeit Darius, Xerxes und Artaxerxes, folglich sind auch Esra-Nehemia und Esther kanonisch. Dagegen können historische Bücher, welche nach der Prophetenzeit verfaßt sind, wie das Makkabäerbuch und andere nicht Anspruch auf Kanonicität machen.

Eine ähnliche Anschauung vom Kanon herrscht auch in der talmudischen Literatur und dadurch enthält sie eine wunderliche Chronologie von der Perserzeit. Das Seder Olam, welches R' José zugeschrieben wird, giebt in den letzten drei Kapiteln die nachexilische Geschichte, und zwar eigenthümlich chronologisch zugestutzt. Im letzten Kapitel wird das Buch Daniel berührt, selbstverständlich als ein prophetisches, das auch von Alexander Macedonicus und der Theilung seines Reiches geweissagt habe. Diese Angabe schließt mit den Worten: עד כאן היו הנביאים מתנבאים מכאן ואילך הטּ אזן ושמע דברי חכמים. Das will sagen: die biblische Geschichte ist durch die Propheten bewährt, von da an und weiter haben Weise Geschichte und Chronologie überliefert. Die Chronologie wird dann weiter gegeben, daß das persische Reich 34 Jahre bestanden habe, das griechisch-mace-

donische 180 Jahre, die Hasmonäerherrschaft (מלכות בית חשמונאי) 103 Jahre und die Herodianer (מלכות [בית] הורדוס) ebenfalls 103 Jahre, und alle diese Dynastien während des Tempelbestandes (בפני הבית). Der Schluß ist: מכאן ואילך צא ושוב לדברי הבית. Der Autor oder Tradent des Seder Olam hatte ein besonderes Interesse daran, eine Harmonistik der in der heiligen Schrift zerstreuten chronologischen Data zu geben; daher betont er ganz besonders die durch die Propheten beglaubigte Chronologie. Wir wollen vor der Hand bei dieser Auseinandersetzung nur davon Notiz nehmen, daß מכאן ואילך bedeutet: von dem Aufhören der Prophetie.

So ist auch verständlich die Notiz in Tosefta Jadaim (II, 13): הגליונים וספרי מינין אינן מטמאין את הידים[1]: ספרי בן סירא וכל הספרים שנכתבו מכאן ואילך אינן מטמאין את הידים. Es wird vorausgesetzt, daß es außer den biblischen Büchern noch andere belehrenden Inhalts gegeben hat, wie das Buch Sira (Sirach). Aber diese haben nicht einen heiligen Charakter, weil sie von da ab und weiter niedergeschrieben sind, d. h. nach dem Aufhören der Prophetie; weil sie eben der nachprophetischen Zeit angehören, sind sie nicht inspirirt und haben nicht einen heiligen Charakter. Noch eine dritte Stelle spricht von Schriften, welche von da an und weiter

---

[1]) Nebenher zur Orientirung für das Folgende sei bemerkt, daß unter הגליונים Evangelien und unter ספרי המינין anderweitige christliche Schriften (von Juden-Christen) gemeint sind. Obwohl solche Bibelverse mit den Gottesnamen enthalten, so besitzen sie doch nicht den Chrakter der Heiligkeit, daß man sie nicht profaniren dürfte. Vgl. Tos. Sabbat 13, 5: הגליונים וספרי מינין אין מצילין אותן (מפני הדליקה) אלא נשרפין הן במקומן הן ואזכרותיהן. Auch Jerus. Sabbat 15, c und Babli Sabbat 186, a, wo durch Censurzwang ספרי צדוקים statt ספרי המינים gedruckt ist. Die L A. מינין statt צדוקים findet sich in allen Codd. und in alten Druckwerken (Vgl. Rabbinowitz דקדוקי סופרים z. St.).

besonders auf Betonung der Glaubwürdigkeit des Geschichtsinhaltes an, so verstand er unter den ἔκαστα, den einzelnen nachprophetischen Schriften, nur historische. Er meinte sicherlich zunächst das erste Makkabäerbuch, das er in den Alterthümern benutzt hat. Sodann dachte er wohl auch an das apokryphische Buch Esra, aus dem er auch Geschichtliches entnommen hat, und das ihm vollständiger vorgelegen haben muß, da er manche Fakta aus der Zeit der Kämpfe zwischen Judäern und Chuthäern nur aus diesem Apokryphon entlehnt haben kann.

Das Kriterium für Kanonicität und Extrakanonicität nach Josephus ist nun klar. Kanonisch sind sämmtliche biblische Bücher, welche von den Propheten selbst verfaßt sind. Die letzten Propheten lebten noch zur Zeit Darius, Xerxes und Artaxerxes, folglich sind auch Esra-Nehemia und Esther kanonisch. Dagegen können historische Bücher, welche nach der Prophetenzeit verfaßt sind, wie das Makkabäerbuch und andere nicht Anspruch auf Kanonicität machen.

Eine ähnliche Anschauung vom Kanon herrscht auch in der talmudischen Literatur und dadurch enthält sie eine wunderliche Chronologie von der Perserzeit. Das Seder Olam, welches R' José zugeschrieben wird, giebt in den letzten drei Kapiteln die nachexilische Geschichte, und zwar eigenthümlich chronologisch zugestutzt. Im letzten Kapitel wird das Buch Daniel berührt, selbstverständlich als ein prophetisches, das auch von Alexander Macedonicus und der Theilung seines Reiches geweissagt habe. Diese Angabe schließt mit den Worten: עד כאן היו הנביאים מתנבאים מכאן ואילך הטּ אזן ושמע דברי חכמים. Das will sagen: die biblische Geschichte ist durch die Propheten bewährt, von da an und weiter haben Weise Geschichte und Chronologie überliefert. Die Chronologie wird dann weiter gegeben, daß das persische Reich 34 Jahre bestanden habe, das griechisch-mace-

donische 180 Jahre, die Hasmonäerherrschaft (מלכות בית חשמונאי) 103 Jahre und die Herodianer (מלכות [בית] הורדוס) ebenfalls 103 Jahre, und alle diese Dynastien während des Tempelbestandes (בבני רבית). Der Schluß ist: מכאן ואילך צא וחשוב לדורכן. Der Autor oder Tradent des Seder Olam hatte ein besonderes Interesse daran, eine Harmonistik der in der heiligen Schrift zerstreuten chronologischen Data zu geben; daher betont er ganz besonders die durch die Propheten beglaubigte Chronologie. Wir wollen vor der Hand bei dieser Auseinandersetzung nur davon Notiz nehmen, daß מכאן ואילך bedeutet: von dem Aufhören der Prophetie.

So ist auch verständlich die Notiz in Tosefta Jadaim (II, 13): (1) הגיליונים וספרי מינין אינן מטמאין את הידים. ספרי בן סירא ובל[1]ה ספרים שנכתבו מכאן ואילך אינן מטמאין את הידים. Es wird vorausgesetzt, daß es außer den biblischen Büchern noch andere belehrenden Inhalts gegeben hat, wie das Buch Sira (Sirach). Aber diese haben nicht einen heiligen Charakter, weil sie von da ab und weiter niedergeschrieben sind, d. h. nach dem Aufhören der Prophetie; weil sie eben der nachprophetischen Zeit angehören, sind sie nicht inspirirt und haben nicht einen heiligen Charakter. Noch eine dritte Stelle spricht von Schriften, welche von da an und weiter

---

[1]) Nebenher zur Orientirung für das Folgende sei bemerkt, daß unter הגיליונים Evangelien und unter ספרי המינין anderweitige christliche Schriften (von Juden-Christen) gemeint sind. Obwohl solche Bibelverse mit den Gottesnamen enthalten, so besitzen sie doch nicht den Charakter der Heiligkeit, daß man sie nicht profaniren dürfte. Vgl. Tos. Sabbat 13, 5: הגיליונים וספרי מינין אין מצילין אותן (מפני הדליקה) אלא נשרפין הן במקומן הן ושמותיהן. Auch Jeruš. Sabbat 15, c und Babli Sabbat 186, a, wo durch Censurzwang ספרי המינים statt ספרי הצדוקים gedruckt ist. Die L. A. מינין statt צדוקים findet sich in allen Codd. und in alten Druckwerken (Vgl. Rabbinowitz ד. St.).

verfaßt wurden. Sie iſt etwas ausgiebiger als die letzt angeführte, muß aber richtig geſtellt werden.

Sie lautet (Jeruſ. Synhedrin 28 a). ר׳ עקיבה אומר אף הקורא בספרים החיצונים (אין לו חלק לעולם הבא) כגון ספרי בן סירא וספרי בן לענה׳ אבל ספרי המינים וכל ספרים שנכתבו מכאן והילך הקורא בהן כקורא באגרת . מאי טעמא להגיון נתנו ליגיעה לא נתנו. In dieſer Faſſung iſt die Stelle völlig unverſtändlich. Es würde daraus folgen, daß es verpönt ſei, Sirach's Spruchbuch (und noch ein anderes Buch von einem unbekannten Ben-Laa'na) zu leſen; wer darin läſe, verwirke ſeine Seligkeit. R' Akiba habe ſie als ketzeriſche Schriften bezeichnet. Dann wieder heißt es: andere Schriften, welche von da an und weiter geſchrieben ſind, (eben ſo wie die Schriften Hareſ's oder הסרים) dürften geleſen werden. In wie fern ſollen Ben-Sira ſtrenger von der Lektüre ausgeſchloſſen werden, als andere ſpäter geſchriebene Schriften? Die Toſefta ſtellte doch beide Claſſen in gleichen Rang? Sie ſeien zwar nicht heilig; aber daß ſie auch zum Leſen verboten ſein ſollen, iſt doch von ſelbſt ausgeſchloſſen. Wenn es nöthig ſchien zu bemerken, daß Ben-Sira, ſo wie andere Bücher שנכתבו מכאן ואילך nicht gleich heiligen Schriften gälten, ſo müſſen ſie doch einen ſolchen Werth gehabt haben, daß man ſie beinah als heilige Schriften anſehen könnte! Der Widerſpruch zwiſchen den beiden Stellen iſt unausgleichlich.

Glücklicherweiſe wird eine Parallelſtelle angeführt, welche beweiſt, daß in der Stelle des jeruſalemiſchen Talmud eine arge Textverderbniß ſich eingeſchlichen hat. In b. Synhedrin (100 b) iſt nämlich zu dem Paſſus ר׳ עקיבא אומר אף הקורא בספרים החיצונים hinzugefügt: תנא בספרי צדוקים. Auch hier iſt gewiß בספרי צדוקים eine Cenſurpurgation ſtatt בספרי מינים, d. h. R. Akiba habe denen die Seligkeit abgeſprochen, welche Bücher von Minäern (Juden Chriſten) leſen. An dieſer Stelle muß ſogar ein Paſſus ausgefallen ſein, welcher gelautet hat: aber im Buche Ben-

Sira darf man lesen. Den ex abrupto wird weiter angegeben: ר' יוסף אמר בספר בן סירא נמי אסור למקרי. Wenn in R' Akiba's Ausspruch gelegen haben soll, daß Ben-Sira ein ketzerisches Buch sei, so wäre dieser Zusatz, daß man dieses Buch auch nicht lesen dürfe, völlig überflüssig. Die Partikel נמי, auch, weist im Gegentheil darauf hin, daß ursprünglich der Passus תנא בספרי צדוקים (מינין) einen Zusatz enthalten haben muß: אבל ספרי בן סירא מותר לקרות בם. Darauf paßt nun R' Josephs' Bemerkung: auch dieses Buch dürfe nicht gelesen werden [1]. Folglich muß die Stelle im jerus. T. ursprünglich eben so gelautet haben: הקורא בספרים החיצונים כגון ספרי המירם אבל ספרי בן סירא וספרי בן לענה וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך מותר לקרות בם. So harmonirt diese Schätzung mit der in Tosefta von der völligen Gleichheit des Ben-Sira-Buches mit andern Schriften, welche von da an und später geschrieben sind. Sie gelten nicht als heilige Schriften, aber gelesen dürfen sie werden [2]. Es ist dieselbe Unter-

---

[1]) Der Talmud selbst weiß keinen Grund zu finden, warum Ben-Sira von der Lectüre ausgeschlossen werden soll.: אמר ליה אביי מאי טעמא? אילימא . . . Zuletzt wird als Grund angegeben, weil darin Abgeschmacktheiten vorkämen. Diese Abgeschmacktheiten finden sich aber keineswegs in Sirach, sondern sind einem Pseudo-Sirach in chaldäischer Sprache entnommen. Zum Schluß giebt derselbe R' Joseph zu: daß man das Vernünftige und Ethische darin nicht bloß lesen, sondern auch in einem öffentlichen Vortrag verwenden dürfe: אמר ר' יוסף: מילי מעלייתא דאית ביה דרשינן להו: אשה טובה מתנה טובה. Es werden eine Reihe von hebräischen Sentenzen citirt, die sich im echten Sirach wirklich finden. Von diesen sagt R. Joseph selbst דרשינן, d. h. man dürfe sich ihrer in einem Vortrag bedienen.

[2]) Auch die Motivirung zum Schlusse להגיון נתנו bezieht sich auf Sirach und verwandte Schriften, daß man sie wohl lesen dürfe, aber nicht sich darin mit Anstrengung so vertiefen soll, wie in die heilige Schrift. Das ist aus der Parallelstelle erwiesen (Midrasch Kohélet gegen Ende) כל המכניס בתוך ביתו יותר מכ"ד ספרים מהומה הוא מכניס בביתו כגון ספר בן סירא וספר בן תגלה . . . להגות נתנו ולא ליגיעת בשר נתנו. Man muß nur recht verstehen, was להגות und להגיון bedeutet. Das Verb. הגה bedeutet sicher im Neuhebräischen lesen. Es wird auch

im eigentlichen Sinne als Propheten galten. So wie David als Autor der Pſalmen, ſo Eſra als Verfaſſer des Buches unter ſeinem Namen (in Verbindung mit dem Buche Nehemia) und (eines Theiles) der Chronik (Baba Batra 15 a): עזרא כתב ספרו ויחס של רבדי הימים) und gar, daß die Männer der großen Verſammlung das Buch Ezekiel, die zwölf Propheten, Daniel und Eſther niedergeſchrieben (אנשי כנסת הגדולה כתבו יחזקאל תרי עשר דניאל ואסתר). Der Talmud legt demnach kein Gewicht auf die direkte Autorſchaft der Propheten, ſondern begnügt ſich mit der Annahme, daß die kanoniſchen Bücher innerhalb der Prophetenzeit verfaßt worden ſeien. Er denkt ſich nämlich, daß während die Propheten wirkſam waren, haben nur ſolche Bücher für den Zweck der Belehrung Eingang gefunden, welche ſie zugelaſſen, d. h. gewiſſermaßen legaliſirt hätten, wenngleich ſie nicht ſelbſt Autoren derſelben geweſen ſind.

Es iſt demnach klar, daß nach Talmud und Joſephus der Abſchluß des bibliſchen Kanons zuſammenfällt mit dem Beſchluß der Prophetie. Die letzten drei nacherilſchen Propheten Chaggai, Zacharia und Maleachi ſeien die letzten Kanoniſatoren geweſen. Diejenigen bibliſchen Bücher, in welchen die perſiſchen Könige Cyrus, Darius, Achaſchweroſch und Artachſchaſta genannt werden, alſo die Bücher Eſra-Nehemia, Daniel und Eſther, ſeien von den letzten zur Zeit lebenden Propheten aufgenommen d. h. kanoniſirt worden. Dagegen die Bücher, welche nach deren Tod verfaßt worden, ſeien als extrakanoniſch zu betrachten und nur als ἀναγινωσκόμενα, als zum Leſen geſtattet, zulässig: להתיר ניתנו ולא ליתיעה.

Wenn nun angegeben wird, daß die große Verſammlung einige Bücher, wie Daniel und Eſther geſchrieben haben, ſo will es ſagen, daß ſie dieſelben kanoniſirt haben. Sie waren berechtigt dazu, weil die drei letzten Propheten in ihrem Gremium ſaßen. Oefter, wo von der großen Ver-

Josephus kanonische und extrakanonische Bücher. Von den ersten gelten die Bestimmungen, daß sie die Hände verunreinigen (zur Verhütung vor Profanation) und daß sie am Sabbat bei einem Brande gerettet werden dürfen. Von den Letztern wird bestimmt angegeben, daß sie zwar nicht die Hände verunreinigen, wohl aber gelesen werden dürfen. Ob auch zu ihrer Rettung Feuer am Sabbat gelöscht werden dürfe, ist nicht angegeben. Indessen läßt es sich aus dem Umstande folgern, daß nur zur Rettung von (hebräisch geschriebenen und mit Schriftversen gefüllten) Evangelien und minäischen Schriften der Sabbat nicht entweiht werden darf, wohl aber zur Rettung extrakanonischer Bücher in hebräischer Sprache.

Während Josephus nur das Vorhandensein von extrakanonischen Büchern andeutet, nennt die talmudische Litteratur zwei solche mit Namen: Die Sprüche Sirach und ein anderes Buch unter dem Titel בן לעגה oder בן תגלה. Aber außer diesen weist sie noch auf andere extrakanonische Bücher וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך, d. h. solche, welche in der nachprophetischen Zeit verfaßt wurden, was es ganz gewiß bedeutet. Ob darunter das erste Makkabäerbuch und andere hebräische Apokryphen zu verstehen sind, ist nicht zu ermitteln.

Ganz bestimmt wird aber Sirach als extrakanonisch angegeben. Warum ist das Buch nicht kanonisch geworden? Weil es von da an d. h. später geschrieben wurde, d. h. weil es der nachprophetischen Zeit angehört. Der Talmud reflektirt demnach dieselbe Anschauung wie Josephus, daß die Prophetie das Kriterium für die Kanonicität bildet. Nur in einem geringen Punkte weicht er von Josephus ab. Dieser giebt ganz bestimmt an, daß sämmtliche 22 Bücher der heiligen Schrift von Propheten verfaßt worden seien, und darum seien sie als göttlich zu betrachten. Der Talmud nennt aber als Verfasser mancher biblischer Bücher solche, welche nicht

im eigentlichen Sinne als Propheten galten. So wie David als Autor der Pſalmen, ſo Eſra als Verfaſſer des Buches unter ſeinem Namen (in Verbindung mit dem Buche Nehemia) und (eines Theiles) der Chronik (Baba Batra 15a): עזרא כתב ספרו ויחס של רבדי הימים) und gar, daß die Männer der großen Verſammlung das Buch Ezekiel, die zwölf Propheten, Daniel und Eſther niedergeſchrieben (אנשי כנסת הגדולה כתבו יחזקאל תרי עשר דניאל ואסתר). Der Talmud legt demnach kein Gewicht auf die direkte Autorſchaft der Propheten, ſondern begnügt ſich mit der Annahme, daß die kanoniſchen Bücher innerhalb der Prophetenzeit verfaßt worden ſeien. Er denkt ſich nämlich, daß während die Propheten wirkſam waren, haben nur ſolche Bücher für den Zweck der Belehrung Eingang gefunden, welche ſie zugelaſſen, d. h. gewiſſermaßen legaliſirt hätten, wenngleich ſie nicht ſelbſt Autoren derſelben geweſen ſind.

Es iſt demnach klar, daß nach Talmud und Joſephus der Abſchluß des bibliſchen Kanons zuſammenfällt mit dem Beſchluß der Prophetie. Die letzten drei nacherilſchen Propheten Chaggai, Zacharia und Maleachi ſeien die letzten Kanoniſatoren geweſen. Diejenigen bibliſchen Bücher, in welchen die perſiſchen Könige Cyrus, Darius, Achaſchweroſch und Artachſchaſta genannt werden, alſo die Bücher Eſra-Nehemia, Daniel und Eſther, ſeien von den letzten zur Zeit lebenden Propheten aufgenommen d. h. kanoniſirt worden. Dagegen die Bücher, welche nach deren Tod verfaßt worden, ſeien als extrakanoniſch zu betrachten und nur als ἀναγινωσκόμενα, als zum Leſen geſtattet, zuläſſig: להגיה ניחוס ולא להגיעה.

Wenn nun angegeben wird, daß die große Verſammlung einige Bücher, wie Daniel und Eſther geſchrieben haben, ſo will es ſagen, daß ſie dieſelben kanoniſirt haben. Sie waren berechtigt dazu, weil die drei letzten Propheten in ihrem Gremium ſaßen. Oefter, wo von der großen Ver-

sammlung in der talmudischen Literatur die Rede ist, ist dabei bemerkt, daß sich auch Propheten unter ihnen befunden haben [1]). Aus diesem Grunde wird im Talmud so viel Gewicht auf die Anordnungen und Bestimmungen der ecclesia magna gelegt, weil angenommen wurde, daß die drei letzten Propheten zu ihr gehört haben. Die Talmudisten verstanden nämlich unter der כנסת הגדולה die 85 Männer, deren Namen in Nehemia Kapitel 10 aufgeführt werden. Diese Männer haben das daselbst erwähnte Bündniß geschlossen und die Gesammtheit darauf verpflichtet. Die große Versammlung hat demnach nur zur Zeit Nehemia's getagt und gewirkt [2]). In dieser Versammlung, wurde weiter angenommen, hätten auch die 3 letzten Propheten gesessen. Alle Bestimmungen der ecclesia m. seien unter prophetischer Autorisation erfolgt, so wie auch der Abschluß des biblischen Kanons auf sie zurückgeführt wird.

Diese Annahme, daß die drei letzten Propheten noch zur Zeit der ecclesia magna unter Nehemia gelebt und gewirkt haben, führte zu den wunderlichsten Anachronismen. Als unzweifelhaft wurde angenommen, daß Malachi gleichzeitig mit Chaggai und Zacharia gelebt, und daß diese zusammen das prophetische Triumvirat gebildet und alle wichtigen religiösen Institutionen geschaffen haben. Nun lebten die beiden letzten nach ihren eigenen Angaben zu Darius I. Zeit, gleichzeitig mit Zeru-

---

[1]) Bab. Megilla 17 b מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים. Jerus. Megilla 70 d: חמשה וחמשה זקנים שכולה ומרדכי. Midrasch Ruth: ומהם שלשים וכמה נביאים פרה וקנים ומהם שלשים וכמה נביאים. Es ist wohl zu lesen ובהם, wie in Babli oder ועמהם und zwar שלשה נביאים, nämlich die letzten drei nachexilischen Propheten. כמה נביאים will hier sagen, daß außer den drei Propheten Chaggai, Zach., Malachi noch andere Propheten Mitglieder der eccl. m. gewesen, nämlich die in Megilla 15 a aufgezählt sind: Baruch b. Nerija, Daniel, Mardochai ꝛc.

[2]) Vgl. das Citat in der vorhergehenden Note.

babel. Aber Eſra und Nehemia lebten doch zur Zeit des Artachſchaſta, der wiederum noch einen Vorgänger Achaſchweroſch gehabt hat. Folglich fällt die ecclesia magna unter Nehemia's Vorſitz noch unter Darius. Ohne eine rechte Ahnung von der chronologiſchen Diſtanz zu haben, daß zwiſchen Zerubabel's Rückkehr (536) und Eſra's Rückkehr (459) ein Intervall von 75 Jahren liegt, und zwiſchen dem 4. Jahre des Darius (dem letzten Datum in Zacharia (518) und dem 22. Jahre des Artaxerxes (438) Artachſchaſta), das noch in Nehemia erwähnt wird, 85 Jahre liegen, ſchien es doch bedenklich, die drei Propheten mit Zerubabel einerſeits und mit Eſra-Nehemia andrerſeits zu Zeitgenoſſen zu machen. Die Talmudiſten verfielen daher auf eine eigene Harmoniſtik. Schon das jedenfalls ältere Seder Olam glich den Zeitraum dahin aus, daß Darius und Artachſchaſta ein und derſelbe König geweſen [1]). Andererſeits identificiert der Talmud Zerubabel mit Nehemia (weil beide mit dem Beinamen התרשתא benannt werden [2]). Von dieſer irrthümlichen Identificirung iſt auch das Sendſchreiben im Eingange zum zweiten Makkabäerbuche (1, 18) beherrſcht, indem es erzählt, daß Nehemia Tempel und Altar erbaut habe.

---

[1]) Seder Olam c. 30. ואין אתה מוצא למרס מלכים אלא ב' מרס ודריוש ולמרי ב' דריוש ואחשורוש אלא הוא כורש הוא דריוש הוא מרס הוא ארתחשתא, לפי שכל המלכות נקרא ארתחשסתא. Das will nicht etwa ſagen, daß Cyrus identiſch ſei mit den beiden andern, wie es irrthümlich bab. Rosch-ha-Schana aufgefaßt iſt (3 b): הוא מרס הוא דריוש הוא ארתחשסתא כורש שמלך כשר היה ארתח' על שם מלכותו ומה שמו? דריוש שמו. Seder Olam nennt doch ausdrücklich כורש neben דריוש. Der Sinn iſt nämlich der: Artachſchaſta ſei nicht Eigenname, ſondern bedeute König (in der That ſoll perſiſch arta groß und חשתר König bedeuten; folglich Artachschast: Großkönig). In ſo fern kann eben ſo Cyrus, wie Darius auch Artach. genannt worden ſein.

[2]) Synhed. 38 b: וחכבל שנזרע בבבל ומה שמו? נחמיה בן חכליה שמו.

Auch die Chronologie wurde in Folge dieser wunderlichen Identificirung schief genug berechnet. Sind Darius und Artachschasta identisch, so hätte das Perserreich seit der Erbauung des Tempels in Darius' zweitem Jahre im Ganzen nur 34 Jahre gedauert. So zum Schluß Seder Olam מלכות פרס בימי הבית שלשים וארבע שנה (auch im Talmud im Namen R. José's angeführt). Diese 34 Jahre ergeben sich aus den Daten: 2 Jahre, die von Darius gezählt werden, und 32 J. für Artach. (Nehemia 13, 6), als identisch mit Darius. Die auf das solchergestalt kurze persische Reich folgende Herrschaft Alexanders des Großen hätte also, nach diesem chronologischen Calcül, nicht lange nach Erbauung des zweiten Tempels begonnen. Nach dieser falschen Prämisse müssen selbstverständlich die Consequenzen ebenfalls falsch sein. So wird in Seder Olam und im Talmud die Dauer des Bestandes des zweiten Tempels auf 420 Jahre berechnet aus den Factoren: persisches Reich 34, macedonisch-griechisches Reich 180 Jahre bis zur Indepenbenz Judäa's durch die Hasmonäer, 103 J. hasmonäische Dynastie, 103 J. herodianische Dynastie = 420, während nach richtiger chronologischer Berechnung der Tempel bestanden hat von Darius I 6t. Jahre 516 ante bis 70 post = 576 J.

In diesen doppelten Anachronismus — welcher den mit der Chronologie der Perser und Macedonier vertrauten Asaria dei Rossi zur Verzweifelung gebracht, wie er mit dieser ausgeglichen werden könnte (Meor Enajim c. 18, 35), — verfielen die Talmudisten aus der Tendenz, die Kanonisirung auch der jüngsten Hagiographen unter das Dach der Prophetie zu bringen. Sie sahen sich daher gezwungen, den נחמיה התרשי (Neh. 12, 22) d. h. Darius III Codomannus, den Zeitgenossen Alexanders, mit Darius I zu identificiren, und diesen wider mit אחשורוש, damit das Buch Nehemia oder vielmehr die Chronik noch beim

Leben des prophetischen Triumvirats geschrieben und kanonisirt sein soll. Hätte sie nicht auch noch den unnöthigen Irrthum begangen, den Propheten Malachi zum Zeitgenossen Chaggai's und Zacharia's zu machen, sondern ihn in der Zeit Esra-Nehemia's leben lassen (was auch thatsächlich richtig ist, und wie eine talmudische Autorität halb und halb angenommen hat [1]), so brauchten sie sich nicht selbst in die Zwangslage zu versetzen, Personen und Zeiten zusammenzupressen, um die prophetische Kanonisirung der jüngsten Hagiographen zu retten. Diese konnten doch zur Zeit Malachi's, als Zeitgenossen von Esra-Nehemia, geschrieben sein. Josephus dagegen, weil er mehr historisches und chronologisches Wissen hatte, entging diesem falschen Calcül. Er setzt die Fortdauer der Prophetie, wie wir gesehen haben, noch zur Zeit des Artaxerxes, damit das Buch Esther, entstanden nach seiner Ansicht unter אחשורוש — Artaxerxes, noch in den Kanon kommen könnte. Freilich wäre er in Verlegenheit gewesen anzugeben, welcher Prophet die Esther-Rolle verfaßt hat. Möglich, daß er, wie der Talmud, Mardochai auch für einen Propheten gehalten hat.

Josephus hat indeß einen andern Anachronismus sich zu Schulden kommen lassen. Er läßt nämlich Sanballat, gegen den Nehemia zu kämpfen hatte, zur Zeit des letzten Darius leben, und von Alexander die Erlaubniß erbitten, den samaritanischen Tempel auf Garizim zu erbauen (Alterth. XI. 7, 2, 8, 2—4; XIII 9, 1). Sanballat habe seinen Schwiegersohn Manasse zum Hohenpriester für diesen Tempel eingesetzt, und dieser Manasse sei Bruder des Hohenpriesters Jaddua gewesen und wegen seiner Verschwägerung mit Sanballat vom Tempel in Jerusalem ausgeschlossen worden. Also auch Josephus verkürzt die Chronologie

---

[1]) Rasch ha-Schana 21a אמר ר' יהושע בן קרחה: מלאכי נ עזרא, was R. Nachman theilweise richtig deducirt.

des Perserreichs um so viel, daß Sanballat unter Darius III. und Alexander noch einige Zeit zusammengelebt haben kann mit Nehemia, welcher nach Josephus unter Xerxes Judäa verwaltet hat. Um diesen grellen Abstand zu verdecken, bemerkt er, scheinbar überflüssig, Sanballat sei zur Zeit Darius' und Alexanders schon alt gewesen [1]). Allerdings spricht er nicht von der Zeitgenossenschaft Sanballats mit Nehemia. Aber er hätte diese doch aus mehreren Kapiteln im Buche Nehemia ersehen können. Zu seiner Entschuldigung mag seine Unkenntniß dienen. Er hatte bei dieser Darstellung nicht dieses Buch vor sich, sondern höchst wahrscheinlich eine andere griechische Uebersetzung desselben und zwar das apokryphische Buch Esra (*Ἐσδρᾶς πρῶτον* o. S. 284), in welchem wohl die Geschichte von Sanballat anders dargestellt war, als im Buche Nehemia, wie denn auch dieses Apokryphon die Auswanderung der Geschlechter aus Babylonien mit Zerubabel unter Darius geschehen läßt (5, 1 fg.), während diese nach dem Buche Esra unter Cyrus erfolgt ist. Josephus hat demnach, einer andern Quelle folgend, von der Zeitgenossenschaft Sanballats mit Nehemia nichts gewußt, daher er auch nichts von Nehemia's Eifer gegen die Mischehen erwähnt, welche doch Samballat und seine Genossen gewissermaßen erzwungen hatten.

Indessen gleichviel, ob Josephus auf eigene Faust anachronistisch Sanballat mit Alexander dem Großen in persönlichen Ver-

---

[1]) Alterth. XI, 8, 2: *συνέβαινε τὸν Σαναβαλλέτην ἤδη πρεσβύτερον εἶναι.* Der Irrthum entstand wohl daher, daß der H.-Pr. יוֹיָדָע mit יוֹחָנָן verwechselt wurde. Der eine der Söhne Jojada's, welcher (nach Nehemia) sich mit Sanballat verschwägert hat, d. h. Manasse, wurde demnach als Sohn des Jaddua aus gegeben, des letzten in Nehem. genannten H.-P. Da dieser nun thatsächlich zur Zeit des letzten Perserkönigs, Darius Kodomannus, gelebt hat, und dieser von Alexander besiegt wurde, so konnte auch der Schwiegervater Sanballat, so wie Manasse irrthümlich in Darius' und Alexanders Zeit gesetzt werden.

kehr brachte, oder daß ihn seine Quelle dazu verleitet hat, ersichtlich ist es, daß selbst griechisch-kundige jüdische Historiker oder Schriftsteller in der Chronologie der persischen Könige, mit welchen hagiographische Bücher historische Persönlichkeiten in Verbindung bringen, schlecht orientirt waren. Sie haben die chronologische Distanz, welche zwischen Sanballat-Nehemia (thatsächlich unter Artaxerxes) einerseits und Alexander andererseits, die Distanz von einem Jahrhundert, zu kurz gemessen und nur auf wenige Jahrzehnte einschrumpfen lassen. Es ist derselbe chronologische Irrthum, an dem die talmudischen Data leiden, welche von Darius bis Alexander nur die kurze Zeit von 34 Jahren setzen, innerhalb welcher die in den letzten Hagiographen erzählten Begebenheiten und genannten Persönlichkeiten zusammengedrängt sind! der Tempelbau, das prophetische Triumvirat, Esra-Nehemia und auch die von diesen zusammenberufene ecclesia magna. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn die talmudische Literatur diese große Versammlung noch in der Zeit Alexanders bestehen läßt. Liegt ja zwischen diesen beiden Fakten nach ihrem Calcül nur ein Menschenalter. Da nun der Talmud den Hohenpriester Simon justus zu Alexanders Zeitgenossen macht (er läßt ihn bei Alexander die Rolle spielen, welche Josephus den H.P. Jaddua zutheilt. Joma 69 a. u. a. St.), so läßt er consequenter Weise diesen Simon noch Mitglied der von Nehemia einberufenen Versammlnng sein. Daher im Eingang zu Pirke Abot die Angabe: שמעון הצדיק היה משירי אנשי כנסת הגדולה. Hat die große Versammlung unter Nehemia getagt, und lebte dieser noch unter Darius-Artaxerxes in dessen letzten Regierungsjahren, worauf unmittelbar Alexander und die macedonische Herrschaft gefolgt sei, so müsse doch Simon justus, Alexanders Zeitgenosse, noch Mitglied dieser ecclesia gewesen sein. So wie dieser chronologische Calcül falsch ist, so ist es nicht minder Josephus' Angabe, daß Sanballat Alexanders

Zeitgenosse gewesen sei. Zwei verschiedene Sanballats anzunehmen, um Josephus mit den Erzählungen in Nehemia auszugleichen, ist eine schlechte Auskunft. Josephus kennt nur einen einzigen dieses Namens und setzt ihn anachronistisch in die Zeit Darius Codomannus' und Alexanders. Von Sanballats Zeitgenossenschaft mit Nehemia weiß er nichts. Auf seine synchronistische Angabe ist daher eben so wenig zu geben, als auf die der talmudischen Literatur. Aber aus beiden ist als gewiß zu entnehmen, daß in der Zeit vor der zweiten Tempelzerstörung noch Bücher in hebräischer Sprache vorhanden waren, außer Siracks Spruchbuch und Makkab.-buch 1. Diese Bücher standen zur Zeit in einem gewissen Ansehen, und sind nur deswegen nicht in den Kanon aufgenommen worden, weil sie in der nachprophetischen Zeit verfaßt worden sind, d. h. שנכתבו מבאן ואילך. Diese Anschauung von dem vollen oder geringern Werth des hebräischen Schriftthums hat auch die Behörde geleitet, welche endgültig den Kanon abgeschlossen, und auch die כתבי קדש d. h. die Hagiographen, aufgenommen hat. Als die rituelle Frage aufgestellt wurde, „welche Bücher verunreinigen die Hände", hat sie nur diejenigen zugelassen, welche in der Zeit der Propheten und unter ihrer Autorität verfaßt worden sein sollen. Diese Anschauung, welche nicht auf den innern religiös-ethischen Gehalt, sondern nur auf die Zeit der Entstehung geachtet hat, brachte zwar den Gewinn, daß wenigstens das Hohelied und Kohélet gerettet wurden, weil sie unter der Firma des Königs Salomo circulirten (der König Kohélet galt nun einmal als identisch mit Salomo). Aber dadurch sind wohl wichtige Bücher in hebräischer Sprache untergegangen, die doch nach dem Zeugniß des Josephus und des Talmud vorhanden waren. Die Beurtheilung: sie seien nur zum oberflächlichen Lesen gestattet, hat es dahin gebracht, daß das Original von Sirach und dem ersten Makkabäerbuche sich im jüdischen Kreise nicht erhalten hat. Und wenn nicht ein Enkel des

Sirach die Sprüche ſeines *πάππος* ins Griechiſche überſetzt *und* ein anderer griechiſch-ſchreibender Jude nicht das Makkabäerbuch verdolmetſcht hätten, ſo hätten wir keine Ahnung von ihrer Exiſtenz gehabt. Es iſt auch Schade, daß das hebräiſch-geſchriebene Evangelium, das noch zur Zeit R. Tarphons — im Anfang des 2. Jahrhunderts — vorhanden war, in Folge der rigoroſen Anſchauung der Tanaiten ſich im jüdiſchen Kreiſe nicht erhalten hat. Denn die Minäer hatten bald das Hebräiſche verlernt, und daher keinen Werth auf das Ur-Evangelium gelegt. Daraus hätte man die Beſchaffenheit des Urchriſtenthums richtiger erkennen können, als aus dem älteſten ſynoptiſchen Evangelium, das gewiß erſt zur Zeit des Hadrianiſchen Krieges entſtanden iſt und viele Zuſätze ſich hat gefallen laſſen müſſen. Die vervehmten גליונין וספרי מינין oder ספרי הפרושים wären nach manchen Seiten hin ein koſtbarer Fund geweſen. Man darf von ihnen ſagen: חבל על דאבדין.

Graetz.

Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palästinensische Cyclus.

Von Dr. J. Theodor.

(Fortsetzung.)

כי תשא Ex. 30, 11, Lection der Pesikta, P. II.

T. d. A. כי תשא Nr. 1—8 (Nr. 1—2 כי תשא את ראש בני ישראל וגו' וש"ה שררך אגן הסהר וכו'; 3 zweites Proöm mit וש"ה; 4 במה כתב למעלה מן הענין; 5—8 Auslegung zu den ersten Versen; Schluß אמר הקב"ה בעה"ז . . אבל לעה"ב שנאמר והיה מספר בני ישראל כחול הים וכו'. — Vgl. zu dieser Homilie Nr. 3—8 Pesikta, P. שקלים, S. 10 b, 15 b, 17 b, 18 b, 19 b, 18 a; der Schluß der Homilie in der Pesikta S. 18 b Mitte).

Tanch. כי תשא Nr. 1—3; 4—11 (Nr. 1 ילמדנו . . כמה מרומה וכו', vgl. Pes. rabb. P. כי תשא; 2 Proöm וש"ה שררך אגן הסהר, vgl. T. d. A. Nr. 1—2 und Pes. rabb. S. 34 a ff.; 3 Proöm כך פתח ר' תנחומא בר אבא מתוקה שנת העובד; Nr. 4—11 Entlehnung aus der Pesikta, enthaltend die ganze P. שקלים, S. 10 a—20 b. Durch die Versetzung von Nr. 11 — vgl. Pesikta S. 18 b, wo das Stück, falls es ächt ist, besser hingehört — ist der Schluß der Piska S. 20 b וכיון ששמע משה כך התחיל משבח בישראל ואמר וכו' im T. nicht beachtet worden).

Schemot rabba Paruscha 39 (כי תשא כך פתח ר' תנחומא בר אבא שררך אגן הסהר וגו' וכל הפתוחות כולן כעניין הכתוב בפרשיות (ועוד) [עד] א"ל הקב"ה וכו' שנאמר והיה מספר בני ישראל כחול הים. . Durch diese Verweisung auf eine Homiliensammlung (vgl. ob. Jg. 1885, S. 361; nicht auf die Pesikta

rabbati, wie Buber Anm. 1 und Einleitung zur Pes. S. 39 meint, vgl. Friedmann, Pes. r. P. X Anm. 128) konnte die Parascha, die wie die Homilie im T. b. A. begann und vielleicht auch mit demselben Verse schloß, gänzlich eliminirt werden).

24) וידבר דראה קראתי Ex. 31, 1.

Im T. b. A. keine Homilie.

Tanch. כי תשא Nr. 12—13 (Nr. 12 וידבר וכ' ראה קראתי בשם בצלאל, אמר שלמה מה שהיה וכ' ושיה וכו' 13 בצלאל בן אורי וח אחד וכ', der Anfang nach Schem. r. Kap. 40, Nr. 4 zu emendiren, vgl. עץ יוסף z. St.; Schluß . . ואמר והקב"ה בעה"ז ולעתיד לבא . . שנאמר וכ').

Schemot raba Parascha 40 (Nr. 1 וידבר ה' [וגו'] ראה קראתי בשם בצלאל כך פתח ר' תנחומא בר אבא וכ'; Nr. 2 zu ראה קראתי; Nr. 3 bis Ende der Parascha übereinstimmend mit T. 12—13, doch hier im Einzelnen viel vollständiger als im Tanch.

Homilie über Ex. 31, 18.

T. b. A. כי תשא Nr. 9—13 (Nr. 9 ויתן אל משה ככלתו וש"ה וכ'; 10 zweites Proöm mit וש"ה; 11—12 Auslegung zu Ex. 31, 18; 13 zu Ex. 32, 1 ff.; Schluß . . אמר והקב"ה בעה"ז אכל לעה"ב . . שנאמר וכ'. — Ex. 31, 18 mag ein Sederanfang statt Ex. 31, 1 gewesen sein).

Tanch. כי תשא Nr. 14—16; 17—18; 19 (Nr. 14 ויתן אל משה ככלתו כך פתח ר' תנחומא בר אבא וכ'; 15 zwei Proömien mit וש"ה, das erste gekürzt, vgl. Schem. r. Kap. 41, Nr. 3; 16 Auslegung zu Ex. 31, 18; 17 und 18 zwei Proömien mit וש"ה; 19 Auslegung zu Ex. 32, 1 ff. — In Nr. 14—16 stimmt T. mit Schem. r. Kap. 41, Nr. 1—7 Anf. überein, nur daß das Proöm daselbst Nr. 3 hier in T. fehlt. Die beiden eingeschobenen Proömien, 17 und 18, sowie die Ausleg. zu Ex.

32, 1 in Nr. 19, welche bis auf den Schluß von T. b. A. Nr. 13 und Schem. r. Ende wesentlich abweicht, müssen aus einer andern Homilie über Ex. 31, 18 zugefügt sein).

Schemot rabba Parascha 41 (Anf. ויתן אל משה ככלותו, כך פתח ר' תנחומא בר אבא וכו', Nr. 1—4 Proömien, 5—7 Auslegung zu Ex. 31, 18 und 32, 1 ff. nach T. b. A. 11—13. Im Tanch. ist diese Parascha wie erwähnt, benutzt, über die unrichtige Verweisung in Nr. 2 auf Midrasch Esther und in Nr. 4 auf Bereschit rabba vgl. עץ יוסף und פירוש מהרז"ו z. St).

ויחל משה Ex. 32, 11, Lection für die Fasttage (vgl. Tr. Soferim XVII, 7).

Zu dieser Lection gehören sicherlich die Homilien Tanch. כי תשא Nr. 20—22 über Ex. 31, 7 ff. וידבר ה' אל משה לך רד (vgl. Nr. 20 Ende כיון שהזכיר זכות אבות ואמר וסר לאברהם וכו' und 22 Ende (א"ל ומת אברהם וכו' והנביא שוה מי אל כמוך נושא עון וגו' und Nr. 23—24, Jelambenu, Proöm und Auslegung über Ex. 32, 13 וזכר לאברהם וגו', ebenso

Schemot rabba Parascha 42, וידבר ה' אל משה לך רד ר' תנחומא בר אבא פתח וגו' vgl. Nr. 2 und ähnlich am Schlusse der Parascha רתחיל לבקש רחמים שנאמר ויחל משה וגו', Parascha 43 ויחל משה פך פתח ר' תנחומא בר אבא וגו', Parascha 44 זכר לאברהם וגו' (ר' פתח ר' תנחומא בר' אבא וגו'), vgl. auch Müller, Mas. Soferim, S. 243. — T. b. A. hat zu ויחל keine Homilie.

---

[1]) Interessant ist im ersten Proöm נתן ממצרים תסיע die Anweisung zu der weiteren Ausführung desselben: ר"א נתן ממציים את משרבם כל אותן הדעות האמורות כו' והנה נתן לתוי נתן ממצרים תסיע וכסוף אתה מפרנס מה הנתן הזה וגו' וגו'. Diese Stelle scheint Weiß a. a. O. III 287 entgangen zu sein, der daselbst über ממצרים und ומצרים in der Pesikta rabbati, P. 1 und P. V, angegeben ist, dieser Ausdruck sei für die Pesikta r. ein לשון מיוחד שלא נמצא כן במדרשים אחרים!

25) ויפן וירד משה Ex. 32, 15.

Homilie in keinem Midrasch; der Grund hierfür liegt vielleicht in der Angabe Meiris קרית ספר Th. I, S. 15 d, wo aber ויפן als der Anfang einer Perikope des einjährigen Cyclus gemeint ist [1]), ויש נוהגים לחבר לעולם כי תשא עם ויפן כדי להוציא מעשה העגל בשבת א׳ ומחלקין במקומו סדר אחר וכו׳.

ראה אתה Ex. 33, 12, Lection für den Sabbat der Mittelfeiertage (b. Megilla 31 a).

T. d. A. כי תשא Nr. 14—16 (Nr. 14 ויאמר משה אל ה׳ מה כתיב למעלה מן הענין ;ראה אתה וגו׳ כתיב וכו׳; 15 über Ex. 33, 5 ff.; 16 Auslegung zu 33, 21 ff.; Schluß אמר הקב״ה . . . בעוה״ז . . ולעה״ב . . אמר דוד וגו׳).

Tanch. כי תשא Nr. 25—27 (Nr. 25 ילמדנו, defekt; 26 Anf. Proöm mit ושה״ה; 26, Zeile 7 und 27 Anf. מה כתיב למעלה מן הענין über Ex. 32, 15—33, 12; 27 gegen Ende הנה מקום אתי

---

[1]) Vgl. daselbst S. 15 c die Stellen: שנינו כא׳ של ברכו׳ לעו׳ ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור וכו׳ וענין השלמה זו פירושה שלסדרם כדרך קריאת הצבור עד שישלים כל התו׳ משנה לשנה ולא סוף דבר בימי רבותינו ז״ל אלא אף בזמן הנביאים וכו׳ הוו משלימין כל התו׳ בכל שנה ושנה וכו׳ . . . . ומתוך שיש בשנת הלבנה שנ״ד ימים זכו׳ חלקו בתורה לנ״ג סדרים י״ב בספר בראשית וי״א בס׳ אלה שמות כשאתה מונה כי תשא וויפן באחת שאינה אלא ס׳ א׳ אע״פ שחולקין אותו לפעמים וי״ד בס׳ ויקרא וח״ד בס׳ במדבר סיני וי״ד בס׳ אלה הדברים כשאתה מונה נצבים וילך בא׳ שאינן אלא ס׳ אחד אע״פ שחולקין אותו לפעמים וכו׳ . . . . ולפי ענין השבתות והסדרים הם מסדרין את הענין והסדרים שפעמים מתחלקים ופעמים מתחברים הם לפי סדר הארצות הללו בספר ואלה שמות כי תשא עם ויפן ויקהל עם ואלה פקודי ובס׳ ויקרא אשה כי תזריע עם זאת תהיה אחרי מות עם קדושים תהיה וכו׳ ויש מקומות שנוהגים בסדר אחר אלא שאני כתב מה שנהגו בארצות הללו על פי קדמונים וכו׳. Von Meiri werden hier auch unsere Perikopen סדרים genannt, ebenso wie im II. Theile bei den nach den Perikopen (und innerhalb derselben nach den פרשיות d. h. den פתוחות und סתומות) geordneten Angaben über die Schreibung der einzelnen Wörter zc. jede Perikope, mit Ausnahme von לך לך פרשה? und פרשת וישב ויעקב, mit סדר überschrieben ist. Für חקת steht die Bezeichnung סדר פרה אדומה.

וכו' entsprechend T. b. A. 16, der Schlußvers ein anderer. — Die Homilie gehört wohl auch zu Ex. 33, 12 und nicht Ex. 33, 1, wie sich aus der Vergleichung mit T. d. A. und Schem. r. ergiebt; der Anfang der Homilie ist ganz corrumpirt).

Schemot rabba Parascha 45 (Nr. 1 ויאמר משה אל ה' ראה אתה אומר אלי העלה וכו'; 2 Mitte, Proöm mit מה כתיב למעלה; 3 Mitte und 4 והיה nach T. b. A. 15; 5 zu Ex. 33, 18 kein Proöm, sondern mit ר' חנינא בר אבא aus Vaiikra r. Kap. 1 entlehnt; 6 entsprechend T. b. A. 16, die einzelnen Sätze umgestellt, daher der Schlußvers nicht am Ende der Parascha).

פסל לך * Ex. 34, 1 (Seder bei Meiri ꝛc).

Im T. d. A. keine Homilie.

Tanch. כי תשא Nr. 28—32 (ויאמר ה' אל משה פסל לך; 28 Jelamdenu; 29 und 30 Proömien mit ושו"ה; 31—32 Auslegung zu einigen Versen; Schluß אמר הקב"ה כעה"ז .. ולעתיד אני מלבר בעולם הזה).

Schemot rabba Parascha 46 (Nr. 1 ויאמר ה' אל משה פסל לך והדר וכו'; 2 Proöm mit והיה; 4 bis Ende der Parascha über Jes. 64, 7).

26) ויאמר כתב לך Ex. 34, 27.

T. b. A. כי תשא Nr. 17—20 (Nr. 17 ויאמר ה' אל משה כתב לך את הדברים האלה ושו"ה וכו'; 17 Ende, 18—20 Auslegung zu den ersten Versen; Schluß .. וכשעלו הצדיקים את שכרן לעה"ב מניין שכך הנביא שרש ואמר וכו').

Tanch. כי תשא Nr. 33—37 (ויאמר ה' אל משה כתב לך; 33 Jelamdenu; 34 und 35 Proömien mit ושו"ה; 36—37 Auslegung; 37 mit dem Schlusse = T. b. A. 20).

Schemot rabba Parascha 47 (כתב לך את הדברים האלה; והדר וכו'; 1—6 enthaltend die Homilie des T. d. A. (ohne den

Schlußvers), zu der 7 bis Ende hinzugefügt ist; Nr. 8 auch im T. Nr. 36).

ראו * קרא Ex. 35, 30 (Seder bei Meiri 2c).

T. b. A. ויקהל Nr. 1—6 (Nr. 1 ויקהל משה וגו' ויאמר משה אל כני ישראל ראו קרא ה' בשם וגו' ז ש"ה וכו'; 2 zweites Proöm mit ושו"ה; 3—6 Auslegung zu den ersten Versen; Schluß אמר הקב"ה לישראל בעה"ז . . אבל לעה"ב . . שנאמר ונתתי רוח בכם וחייתם).

Tanch. ויקהל Nr. 1—5 (ויאמר משה אל כני ישראל ראו קרא ילמדנו וס' מעין סמה שקראו בענין ראו קרא 1 Anf. ה' בשם בצלאל וכו', darauf ein Proöm mit וש"ה über denselben Text, wie T. b. A., inhaltlich aber wie auch 2—3 von T. b. A. verschieden; 4—5, mit mehrfachen Abweichungen (5 Ende Ergänzung der ed. Mantua) = T. b. A. 2—6. Die Angaben Bubers über ויקהל Einl. S. 9 a oben und S 12 a sind nicht zutreffend und widersprechen sich selbst [1]).

Sechemot rabba, Parascha 48 (Nr. 1 ויקהל ראו קרא ותתא בכם וחייתם bis 4 Ende ה' בשם בצלאל והיד וכו' enthaltend die Homilie des T. b. A., zu der 5—(hinzugefügt ist. — Parascha 49 mit zwei kurzen Proömien und Auslegung zu ויעש כל חכם לב Ex. 36, 8).

27) ויעש בצלאל Ex. 37, 1.

T. b. A. ויקהל Nr. 7—11 (Nr. 7 ויעש בצלאל אחריו וש"ה וכו'; 8 zweites Proöm mit ושו"ה; 9 Proöm über Jerem. 30, 17, vgl. Buber, Anm. 33.; 10 ה כיוב למעלה מן הענין; 11 Auslegung zum ersten Verse; Schluß אמר הקב"ה אני פורע לכם בעה"ב . . שנאמר וכו').

Tanch. ויקהל Nr. 6—10 (ויעש בצלאל ת ראון עני שטים וש"ה וכו'; die Homilie ist durch die Zusätze in der ed. Mantua

[1]) Einl. S. 9 a: ס' ויקהל לקוח כולו מן כ"י שלנו S. 12 a: וכל המדרשה לא נמצאת בכ"י!

gänzlich umgestaltet, vgl. Buber, Einl., S. 85 a b; es entsprechen jetzt Nr. 6 und 10 im Tanch. Nr. 7, 8, 10 Ende und 11 im T. b. A. Ueber den Schluß der Homilie vgl. Buber, Anm. 55, dagegen ist die Angabe B.'s in der Einl. S. 85 b über ומשכן זה im T. Nr. 7 „אין אתה מוצא באוהל מכל כלי נחושת שלו" nicht verständlich).

Schemot rabba Parascha 50 (ויעש בצלאל את הארן הזהב), enthaltend mit Abweichungen an einigen Stellen die Homilie des T. b. A. Am Schlusse steht שנאמר והיו עיניך רואות את מוריך, dagegen im T. b. A. zu עשיתם למעי מעורה וגו' אור הלבנה וכו' עשיתם למעי ארון, während Schem. r. diesen Satz mit Ps. 31, 20 belegt; vgl. daher die Wendung im Tanch. עשיתם למעי ארון (שהוא מכוסה אור לעולם).

29) אלה פקודי Ex. 38, 21.

T. b. A. פקודי Nr. 1—5 (Nr. 1 ושיר וכו' אלה פקודי המשכן וגו', das Proömium bis 2 Mitte משכן העדות שנאמר וגו', ביחזר עשיתו, vgl. auch Schem. r. Kap. 51, Nr. 2, (das ושיר 2 Anf. begründend, wie in משמשים Nr. 5, vgl. ob. S. 262; die Abtheilung in der Ausgabe und die Ergänzung המשכן אלה פקודי ist eine irrthümliche); Nr. 2, von משכן עדות, und 3—5 Auslegung zum ersten Satze Nr. 2, wohl defekt, vgl. Schem. r. das. Nr. 5); Schluß (ואומר הקהל לשמואל בעזרה . . ולעזריב . . שנאמר וגו').

Tanch. פקודי Nr. 1—2; 3; 4—9; (Nr. 1 אלה פקודי המשכן ושיר וגו', 2 Anf. mit ושיר ergänzt in der ed. Mantua, vgl. Buber, Einl. S. 85 b und das. S. 9 a, daß Nr. 1—2 aus irgend einem מדרש משחר stammt; 3 „כבר הזהיר לשלמים" eine Interpolation der ed. princeps und vom Veranstalter der ed. Mantua als solche angemerkt, s. Einl. S 86 a oben; (darin ראשו שלום קטן, vgl. Jellinek B.H.M., Th. VI. S. XXV). Nr. 4—9, mit „קטן ודש מלא ישן" überschrieben, wurde erst in die ed. Mantua aufgenommen, davon stimmen Nr. 5, 6 Anf.

und 8 (auch der Schluß) mit T. d. A. 1; 2 und 5, Nr. 4 mit Schem. r. das. Nr. 5 überein; aus einer andern Quelle stammt Nr. 9 mit dem zweiten Schlusse אמר הקב"ה בעה"ז . . ולעתיד לבא שנאמר וגו' . .).

Schemot rabba Paraschа 51 (Nr. 1 אלה פקודי המשכן ר' תנחומא בר אבא וגו' פתח כך bis 7 Ende שאתם עתידים לטעום enthaltend die Homilie des T. d. A. ohne den Schluß; dazu Nr. 8 אמר הקב"ה מה אלה וגו' ד"א אלה פקודי המשכן mit dem Schlusse לישראל בעה"ז באלה נתרציתי לכם וכן לע"ל שנאמר וגו'.)

29) ויביאו את המשכן Ex. 39, 33.

T. d. A. פקודי Nr. 6—8 (Nr. 6 ויביאו את המשכן אל משה וגו' ; ושם ה' וכו' ; 7 zweites Proöm mit ש"ה, am Ende zu ergänzen שנאמר ויביאו את המשכן וגו' wie in Nr. 6 und Schem. r. Kap. 52, Nr. 3; 8 Auslegung, Schluß בעה"ז שכת משה אל הארץ בשישב הקב"ה בונה את ירושלים ומאכתיר את השמחה שנאמר וגו'.

Tanch. פקודי Nr. 10—11 (ויביאו את המשכן אל משה); 10 Jelamdenu, gekürzt; 11 Proöm mit ש"ה und Auslegung, (Nr. 10 und 11 Anfang gehören noch zu der Ergänzung der ed. Mantua); Schluß אמר הקב"ה בעה"ז . . ולעתיד לבא שכינתי השונה וה' מכם לעולם שנאמר וגו' בילא"ס

Schemot rabba Paraschа 52 (Nr. 1 ויביאו את המשכן אל משה וגו' ר' תנחומא בר אבא פתח וכו' bis Ende der Paraschа enthaltend die Homilie des T. d. A. — Zu ההד"ד Anf. Nr. 5 vgl. die Stelle in T. d. A. Nr. 8; als Proöm kommt ראשונה H.L. 3, 11 z. Th. in ähnlicher Ausführung vor in der P. ויהי ביום כלות משה Pes. S. 2 b und ist erwähnt Pes. rabbati S. 21 b; zu ומשכנו das. vgl. oben S. 309).

ויקרא.

Für Leviticus verzeichnet Jakob b. Chajim, in Uebereinstimmung mit dem Bibelcodex vom J. 1294, 23 Sedarim; die andern oben S. 212f. genannten Quellen haben Lev. 23, 9 als Seder statt Lev. 23, 15[1]) und noch weitere 2, nämlich Lev. 5, 1 und 24, 1, im ganzen also 25 Sedarim. Lektionen der Pesikta sind aus Leviticus: אחרי מות 16, 1 (P. XXVII); שור או כשב 22, 26 (P. IX); העומר 23, 9 (P. VIII, mit einem Seder nach Meiri &c. zusammenfallend); בחדש השביעי 23, 23 (P. XXIII); ולקחתם לכם 23, 40 (P. XXVIII). Wir ordnen auch hier nach diesen Sedarim und Pesikta-Lektionen die Homilien in den beiden Tanchuma's und Vajikra rabba[2]),

---

[1]) Eine fernere Differenz wäre noch der Seder וכי ימוך אחיך תניינא bei J. b. Ch., worunter nach Friedmann, (Bet Talmud Jg. III, S. 203) Lev. 25, 39 gemeint ist, während Meiri hier angiebt וכי ימוך אחיך ומטה ידו also Lev. 25, 35, ebenso das מסורת התניינא, (im Petersb. Codex unbestimmt: וכי ימוך). Vielleicht aber ist auch bei J. b. Ch. Lev. 25, 35 gemeint und mit תניינא dieser Vers im Gegensatze zu כי ימוך 25, 25 bezeichnet, man vgl. מנחת שי zu 25, 25: כי ימוך קדמאה ה׳ כי ימוך תניינא וכי ימוך תליתאי וכי ימוך וכו׳, ebenso die Masora zu demselben Verse: קדמאה לא נסיב ו׳ תנין ותליתאה נסיב ו׳ וכו׳. Vajikra rabba Paraschа 32 scheint sich auch auf Lev. 25, 35 zu beziehen (vgl. יפה תואר zu Anf. des Kap.), wenn auch der Homilien-Text an der Spitze der Proömien und in ihren Schlußformeln nur וכי ימוך אחיך lautet. Dagegen gehört die Homilie der Tanchuma's zu Lev. 25, 25, wie aus dem mehrmals angeführten volleren Texte כי ימוך אחיך ומכר וגו׳ hervorgeht, vgl. auch Tanch. בהר Nr. 3 (S. 472 in der Stettiner Ausgabe) מנין שכך כתיב וכי ימוך אחיך ואם לא ראה ... מה כתיב בפרשה שנייה ואיש כי ימכור ... Ungenau ist an dieser Stelle, wie durchweg in der Homilie des Tanchuma, und auch — trotz Minchat Schai und der Masora „רק כי ולא וכי" — in der Buberschen Ausgabe 6 mal וכי ימוך abgedruckt. Sollten schon die HSS. diesen Fehler hier haben, so hätte der Herr Herausgeber auf denselben aufmerksam machen müssen.

[2]) Vgl. Monatsschr. Jg. 1881, S. 500—510. Auf mehreres in diesem Aufsatz kann ich noch jetzt hier verweisen, wenn auch in demselben der Midrasch Vajikra rabba noch nicht von dem Gesichtspunkte der Sedarim-Eintheilung des Pentateuchs besprochen ist.

da aber für Leviticus T. d. A. תנא T. wesentlich identisch sind, so brauchen wir bei den Homilien des letzteren, wo sie keine Abweichungen vom andern Midrasch darbieten, nur ihre Stelle in den Ausgaben kurz anzugeben.

1). ויקרא Lev. 1, 1.

T. d. A. ויקרא Nr. 1—2; 3—6; 7 (Nr. 1 ויקרא אל משה ; תו' ו ש"ה וכ' ; 2 mit zwei kurzen Proömien ; 3 Jelambenu ; 4 und 5 Proömien mit ת"ש ; 6 Auslegung zum ersten Verse ; 6 Ende שנאמר וכ' . . ולעה"ב . . אי"ל הקב"ה כעה"ז . Hier schließt die Homilie, die wohl mit dem Jelambenu, Nr. 3 beginnt ; die beiden ersten Nummern mögen aus Vaj. r., Kap. 1 z. Th. abgeändert, vorgesetzt sein ; die hinzugefügte Nr. 7 ist aus mehreren Mischna-Stellen zusammengesetzt).

Tanch. ויקרא Nr. 1—5 (diese Homilie, wie die beiden folgenden in ויקרא, mit der Ueberschrift ראשה כי תרש והא war zuerst in der ed. Mantua abgedruckt, dagegen befand sich Nr. 8 („כבר היה לעולמים") zu Lev. 1, 1 schon in den beiden ersten Ausgaben, wo das Stück statt der dort fehlenden Nr. 1—7 eingeschaltet wurde, und ist mit seinen Entlehnungen aus Maimonides, Saadia, Pirke d. R. Elieser als eine Compilation aus später Zeit leicht erkenntlich, vgl. GB. S. 232, Buber Anm. 1 zu Lev. 1, 1 und Einleitung S. 86 a f. Ebenso verhält es sich mit den mit denselben Aufschriften versehenen Stücken in ש und משכי).

Vajikra rabba Parascha 1 (Nr. 1 ויקרא אל משה רבי תנחום בר חנילאי פתח וכ' 2—3, 4, 5, 6 fernere Proömien ; 7 מה כתיב למעלה מן הענן ; 8—12 Auslegung zum ersten Verse; 13 מה בין מה בין משה לכל הנביאים ; 14 נביאי ישראל וכ' ; Schluß 14 Ende לפי שבעה"ו . . אכל לע"ל ונגלה כבוד וכ' — Was noch in diesem Kapitel folgt, ebenso Nr. 8—12 in Kapitel 2 und Nr. 7 in Kapitel 3, ist aus Tanna debe Eliahu Kap. 6 zugefügt, vgl. GB.

S. 184. In der Venediger Ausgabe sind diese Zusätze am Schlusse des Vajikra rabba als נספחות אחרינא abgedruckt.

Vajikra rabba Parascha 2, eine besondere Homilie über denselben Seder, aber über den zweiten Vers desselben, wie Parascha 5 und 21, vgl. oben Jg. 1885, S. 361 (Nr. 1 דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם אדם כי יקריב מכם קרבן לה' ושיה וכ', das Proöm bis Nr. 3; 4—7 Auslegung zu diesem Verse; Schluß ואם עשיה כן וחיטב לה' משור סר.).

Homilie über Lev. 2, 1.

Vajikra rabba Parascha 3 (Nr. 1 [קרבן] ונפש כי תקריב מנחה ר' יצחק פתח וכ'; 2 und 3 fernere Proömien; 4—5 מה כתיב למעלה מן העין; 6 Auslegung zu den ersten Versen; Schluß 6 Ende מה כתיב בו בסוף כי שפתי כהן ישמרו דעת וכ'. Daß Lev. 2, 1 ff ein Seder-Anfang gewesen ist, wird ausdrücklich in Nr. 6 angegeben רבי תנינא בר אבא אול לחד אחר אשכוחא הדין פסוקא ריש סדרא והנותרת מן המנחה לאהרן ובניו מה פתח עלה וכ', vgl. ג' פ' מהרו"ז. St. und oben Jg. 1885, S. 362).

2) וידבר דנפש כי Lev. 4, 1.

T. b. A. ויקרא Nr. 8—12 (Nr. 8 וידבר ה' אל משה לאמר נפש כי תחטא וגו' ילמדנו וכ'; 10 Proöm mit ושיה; 11—12 Auslegung zum ersten Verse; Schluß אמר הקביה כעה"ז . . אבל לעה"ב . . שנאמר וכו').

Tanch. ויקרא Nr. 6.

Vajikra rabba Parascha 4 (Nr. 1 נפש כי תחטא בשגגה מכל מצות ה' ושיה וכו'; 2 und 3 fernere Proömien 2 mit ושיה, 4—8 Auslegung zum ersten Verse, zum Worte נפש; Schluß תבא הנפש . . ותקלם להקב"ה . . שנאמר הנה לא ינום ולא יישן).

Vajikra rabba Parascha 5 eine besondere Homilie zum zweiten Verse dieses Seder, Lev. 4, 2, vgl. Parascha 2 (Nr. 1 אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם והקריב, das Proöm bis Nr. 3;

4 zweites Proöm (?); 5—6 Auslegung zu Lev. 4, 3, 4; 7 zu Lev 4, 15 וסמכו זקני העדה, wohl wegen וסמך in Lev. 4, 4; Schluß 8 Ende נופא הוא כי רב והיה' למען שמך ה' וסלחתי לעוני. — Ueber Anf. Nr. 6, welches nach Kap. 6, 7 und 8 vorkommt, vgl. hier פירוש מהרז״ו).

ונפש כי תחטא * Lev. 5, 1 (Seder bei Meiri 2c.)

T. d. A. ויקרא Nr. 13—18 (Nr. 13 ונפש כי תחטא ושמעה וגו' קול אלה; 14 zweites Proöm mit וש"ה וכו'; 15—16 Auslegung zum ersten Verse; 17—18 כשיבא הקב"ה לדין את כל הבריות לעה"ב, Schluß והצדיקים רואים אותן שנאמר וכו'.

Tanch. ויקרא Nr. 7, über die Kürzung am Ende כל קהל תולדות vgl. Buber Anm. 87, über Nr. 8 s. oben S. 308.

Wajikra rabba Paraschа 6 (Nr. 1 ונפש כי תחטא ושמעה קול אלה וכו' וש"ה וכו'; 2 zweites Proöm mit הה"ד; 3 גופא אל תהי ר' יוסי וכו' פתח קריא בפסוק; 4 שבועת שוא קלה בעיניך; 5—6 ר' פנחס פתח קריא כישראל; Schluß אבל ישראל שקבלו את התורה עלדם הוא אומר וכו'.

Homilie über Lev. 6, 1.

T. d. A. צו Nr. 1—4 (Nr. 1 וידבר ה' וגו' צו את ארון וגו' וש"ה וכו'; 2—4 Auslegung zum ersten Verse, Lev. 6, 2; Schluß לעה"ב כשהקב"ה בא ליפרע מעשו . . . וישראל . . . מתנחמים באש שנאמר ואני אהיה לה וכו').

Tanch. צו Nr. 1—2.

Wajikra rabba Paraschа 7 (Nr. 1 צו את ארון וכו' וש"ה זבחי וגו', zweites Proöm; 3 גופא . . . אין העולה באה וכו'; 4—6 Auslegung zum ersten Verse; Schluß wie im T. . . . אבל ישראל אינן מתנחמים אלא באש שנאמר ואני אהיה לה וכו').

3) וידבר וזה קרבן אהרן Lev. 6, 12.

In den Tanchuma's keine Homilie.

Wajikra rabba Parascha 8 (Nr. 1 זה קרבן אהרן ובניו וגו'

לוי פתח וכו'; 2 zweites Proöm mit ושי"ה; 3 א"ר אידי וגו' גופא; 4 Auslegung zum ersten Verse; Schluß ולא עוד אלא כל מי שהוא מקריב אותה מעלה עליו הכתוב . . שנאמר וכו'

Homilie über Lev. 7, 11.

T. d. A. צו Nr. 5—10 (Nr. 5 זאת תורת זבח השלמים ושי"ה וכו'; 6 zweites Proöm mit ושי"ה; 7—10 Auslegung zu den ersten Versen; Schluß . . ולעה"ב כשיחזיר הקב"ה את הגליות שנאמר וכו'.

Tanch. צו Nr. 3—7.

Wajikra rabba Parascha 9 (Nr. 1 זאת תורת זבח השלמים אשר יקרב לה' ושי"ה זבח, das Proöm bis Nr. 4; Nr. 5 zweites Proöm mit ושי"ה; 6—8 über שלמים und תורה; 9 über שלום; Schluß ואין לי בעה"ז בעה"ב מנין . . שנאמר וכו').

(2) וידבר קח את אהרן Lev 8, 1.

T. d. A. צו Nr. 11—16 (Nr. 11 וידבר וגו' קח את אהרן ואת בניו אתו ואת הבגדים ושי"ה וכו'; 12 Proöm mit כתיב (im T. mit ושי"ה); 13 Proöm mit ושי"ה; 14—16 Auslegung zu den ersten Versen; Schluß אף לעתיד לבא כך אני עושה לציון . . לפיכך ישראל אומרים וכו').

Tanch. צו Nr. 8—12; über Nr. 13 s. oben S. 308.

Wajikra rabba Parascha 10 (Nr. 1 קח את אהרן ואת בניו אתו וגו' ושי"ה וכו', das Proöm bis Nr. 3; 4 zweites Proöm mit ושי"ה; 5—9 Auslegung zu den ersten Versen; Schluß אף לעתיד לבא כן שנאמר בעת ההיא וכו').

Homilie über Lev. 9, 1.

T. d. A. שמיני Nr. 1—6 (Nr. 1 ויהי ביום השמיני וגו' ושי"ה וכו'; 3 und 4 fernere Proömien mit ושי"ה; 5—6 Auslegung zu den ersten Versen; Schluß ואומר להם הקב"ה בעוה"ז . . ולעה"ב . . שנאמר וכו').

Tanch. שמיני Nr. 1—4.

Wajikra rabba Paraschа 11 (Nr. 11 ויהי ביום השמיני ר' אחא בר חנינא פתח וכו'; 5 zweites Proöm mit ויהי; 7 eine umfangreiche Agada über ויהי בכל מקום שנאמר, vgl. Bereschit rabba Paraschа 42; 8 weitere Auslegung zum ersten Verse; 9 Schluß עתיד הקב"ה להיות ראש חולה לצדיקים לעתיד לבא וכו').

5) וידבר יין ושכר Lev. 10, 8.

T. b. A. שמיני Nr. 7—9 (Nr. 7 וידבר ומי יין ושכר אל תשת וכן את הכוזא עשרת השבטים לא גלו אלא; 8 למה הוא מצוה על היין וכו' אמר ... אשרי אדם שאינו להוט אחר היין וכו'; 9 מתוך היין וכו' Schluß הקב"ה לישראל בעוה"ז היין סימן קללה אבל לעה"ב .. שנאמר והיה ביום ההוא יטפו ההרים עסיס. Die ganze Homilie hat einen fremdartigen Charakter).

Tanch. שמיני Nr. 5.

Wajikra rabba Paraschа 12 (Nr. 1 יין ושכר אל תשת; 2 zweites Proöm ר' יצחק פתח וכו' ... ; 3 Proöm mit והד"ו וכו'; 4—5 Auslegung zum ersten Verse; Schluß ähnlich wie im T. והד"ו ... לעתיד לבא ... אמר הקב"ה לפי שבעוה"ז היין תקלה לעולם, והיה ביום ההוא יטפו ההרים עסיס).

6) וידבר זאת החיה Lev. 11, 1.

T. b. A. שמיני Nr. 10—14 וידבר וכו' דברו אל בני ישראל לאמר זאת החיה אשר תאכלו וגו' וש"ה וכו'; 11—13 Auslegung zum ersten Verse; 14 zu Lev. 11, 5 ff; Schluß ... לעתיד לבא הקב"ה שנאמר וכו').

Tanch. שמיני Nr. 6 und 8 (ohne die ersten 10 Zeilen); der Schluß fehlt Ende 8, war aber in den ersten Ausgaben vorhanden, in welchen sich schon die ganze Nr. 8 = T. b. A. 11—14 befand, vgl. Buber, Ende der Anm. 1 zu שמיני. Das Folgende ... zu dieser Homilie, Tanch. Nr. 7, gehört wie Nr. 9—12 zu den Einschaltungen der ed. princeps, s. oben S. 306.

Wajikra rabba Paraſcha 13 (Nr. 1 וידבר אל משה ואל אהרן לאמר אליהם ר׳ פנחס .. פתח וכו׳; 2 Proöm ר׳ שב״י פתח עמד וימודד ארץ, wohl umzuſtellen תני רשב״י וכו׳ עמד וימודד ארץ וכו׳, wie Peſikta rabbati S. 198 a, vgl. Monatsſchr. Jg. 1881. S. 503; Nr. 3 Proöm mit הה״ד; 4 Auslegung zum erſten Verſe; 5 eine umfangreiche Agada כל הנביאים ראו המלכיות בעיסוקן, in welcher bei der Ausführung משה ראה המלכיות בעיסוקן die Verſe Lev. 11, 4 ff. ausgelegt werden; Schluß הה״ד ועלו מושיעים בהר ציון וכו׳).

7) וידבר ... אשה כי תזריע, Lev. 12, 1.

T. d. B. תזריע Nr. 1—7 (Nr. 1 אשה כי וכו׳ זכר וכו׳ וידבר; 2 und 3 fernere Proömien mit תזריע וילדה זכר וש״ה וכו׳ ; 4—7 Auslegung zum erſten Verſe; Schluß לפי שלא נתן הקב״ה לישראל את המצות אלא ... לכך אמר דוד וכו׳).

T. a. u. A. תזריע Nr. 1—5. (Ueber die Zuſätze in Nr. 2 und Nr. 5 vgl. Buber, Anm. 13 und 34).

Wajikra rabba Paraſcha 14 (Nr. 1 אשה כי תזריע הה״ד וכו׳; 2—7 fernere Proömien mit הה״ד; 8 תנא צורת הולד; 9 über יצירת הולד; Schluß לפי שבעה״ז אשה יולדת בצער לעתיד לבא מה כתיב וכו׳).

(Fortſetzung folgt)

Zur Charakteristik R. Samuel b. Chofni's und R. Hai's.

Die religiösen Ansichten dieser zwei Gaonen sind schon vielfach besprochen und in sehr verschiedener Weise aufgefaßt worden. Die nachfolgenden Bemerkungen sollen nur auf einige Punkte jener Ansichten hinweisen, die von einer anderen Seite her sehr wohl beleuchtet werden und so auf ihre ganze Betrachtung von Einfluß sein können. Samuel b. Chofni wird gewöhnlich als Rationalist bezeichnet, welche Bezeichnung in einem gewissen Sinne auch richtig sein mag. Aber ein Blick auf die wenigen Bemerkungen, die von ihm uns bekannt sind [1], — beinahe alle nur aus Anführungen bei anderen Schriftstellern — und auf die religiösen Bewegungen jener Zeit im Islâm, zeigt uns, welcher Art dieser Rationalismus war. Schon seine Ansicht über die Zauberin von En Dor (I Sam. 58, 7 ff.), daß diese Saul nur betrogen hätte, läßt uns vermuthen, daß es sich um die mutazilitische Anschauung über Zauberei und fromme Wunderthäter handelt. Es ist nämlich eine vielfach bezeugte Ansicht der Mutaziliten [2], daß übernatürliche Dinge weder

[1] Zusammengestellt bei Harkavy, Studien und Mittheilungen III p. 2.

[2] Ibn Hazm, cod. Warner 480 II Bl. 166 v. schließt sich aus Gründen, die wir hier nicht erörtern können, ihrer Ansicht an und nennt diese מדהב אהל אלחק, ohne jedoch zu erwähnen, daß es die der Mutaziliten sei. Al-Guwejni Imâm al-Harameja, Kitâb al-irschâd fi usûl al-itikâd, Leid. HS. widmet Bl. 70 r. ff. zwei Capitel unserem Gegenstande, das erste spricht von den Wundern der Heiligen (כראמה אלוליא), das zweite von denen der Zauberer (סחר). Ersteres beginnt בשם צאר אליה אהל אלחק ואלדליל עלי אנכראק אלעאדאת מי חק אלאוליא ואמיסת אלמעתזלה עלי מנע דלך

durch Zauberer, noch durch Fromme oder Heilige vollführt werden könnten; die Wunder seien eben nur da, um für die Wahrheit prophetischer Verkündigungen zu zeugen. Ihre Ansicht bezieht sich auf alle Arten der Zauberei und der Wunder, welche der Volksglaube geschaffen hat und ihr Hauptbeweis besteht darin, daß die Wunder, welche von den Propheten als Beweise ihrer Sendung vollführt wurden, von Zauberwerken und den Thaten frommer Wundermänner, wenn diese in der That übernatürlich sein sollten, nicht zu unterscheiden wären. Den Mutaziliten gegenüber machten die Ascharîten mit Ausnahme Abû Ishâk al-Isfarâinî's, dem Volkglauben alle möglichen Concessionen. Daß aber Samuel b. Chofni ganz den mutazilitischen Standpunkt vertritt, wird nicht nur wahrscheinlich durch sein ablehnendes Verhalten der Astrologie [1]) und agâdischen Wundererzählungen gegenüber, sondern diese Annahme wird durch die Worte R.

Ueber Zauberei wird die Ansicht der Mutaziliten am ausführlichsten nach dem Kâdî Abd al-Gabbâr bei Fachr al-Dîn al-Râzî, Mafâtîh al-gejb ed. Bûlâk I p. 638 ff. dargestellt. Hier heißt es unter Anderem: לו גוזנא אסתחדאת אלכוארק בואסטה תמזיג אלקוי אלסמאויה באלקוי אלארציה לם ימכננא אלקטע באן הדה אלכוארק אלתי טהרת עלי אידי אלאנביא ע"ם צדרת ען אללה ת"ע בל יגוז פיהא אנהם אתוא בהא מן מ̇ק̇ אלסתר פחינית יבטל אלקול באלנבואה מן כל אלוגוה. Hier spricht er speciell von der „Zauberei der Chaldäer", der ersten von den acht Arten der Zauberei, die er unterscheidet. Dieser Beweis der Mut wird bei Fachr-al-Dîn noch öfter angeführt, so I p. 347. II 661 u. a. m. S. noch die Auseinandersetzung al-Danûrîs, Hajât al-hejwan II p. 335. Averroës, Theologie und Philosophie ed. Müller p. 95 f. Kremer Kulturgeschichte II p. 266. Ueber den Unterschied zwischen Zauberei und wirkliche Wunder sprechen unter dem Einflusse muhammedanischer Dogmatik auch Jehuda ha-Levi und Abraham b. Dâûd, s. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre, p. 248. — Ueber die von den Heiligen vollführten Wunder s. die Ansichten der Dogmatiker bei Goldziher, Le culte des saints chez les musulmans, in der Revue de l'histoire des religions I p. 335 und ff. al-Jafiî, Nutzhat al-ujûn p. 22.

[1]) Harkavy, a. a. O. p. 19.

Hais [1]) zur Gewißheit erhoben. Nachdem dieser nämlich seine Ansicht über das mystische Schauen Gottes, wie er den Ausdruck „in den Garten eindringen" erklärt, entwickelt hat, bemerkt er Folgendes: „Dies galt bei den Vorfahren als wahre Ueberlieferung und keiner leugnete es, denn sie waren der Ansicht, daß Gott durch die Frommen ebenso wie durch die Propheten Zeichen und Wunder vollführe und daß er ihnen ebenso wie den Propheten furchtbare Erscheinungen zeige; aus dem Allen komme der Welt nur Nutzen und gar kein Schaden zu, denn Gott weiß, daß sie (die Frommen) hierauf keine eitle Behauptungen stützen würden. Daher glaubten sie an das, was von Chanina b. Dosa und Anderen erzählt wird und leugneten Nichts. Aber der Gaon R. Samuel und Andere, die in nichtjüdischen Schriften viel gelesen haben, behaupten, daß solche Visionen nur bei Propheten stattfinden und daß Wunder nur dieser wegen geschehen. Daher leugnen sie auch eine jede Erzählung, nach welcher Frommen ein Wunder geschehen sein soll und sagen, es sei keine gültige Tradition . . . . . Wir sind hingegen der Meinung, daß Gott den Frommen Wunder thut und da auch das nicht unwahrscheinlich ist, daß er ihnen in ihrem Inneren seine Hallen und Engel zeigt". Wir führten diese Stelle an, da sie sich ganz gegen die mutazilitische Beweisführung richtet, deren sich Samuel b. Chofni bedient haben wird.

Daß auf die ganze Frage die muhammedanische Dogmatik von entscheidendem Einflusse war, wird durch ein anderes Gutachten R. Hai's [2]) noch bestimmter bezeugt. Befragt über die Wirksamkeit der Gottes- und Engelnamen und über andere Punkte practischer Kabbala, leugnet er mit größter Bestimmtheit, daß durch gewöhnliche Menschen mit Hülfe von Gottesnamen

[1]) השכנות הגאונים ed. Lyck p. 82.
[2]) מעם וקנים 546 ff.

Wunder vollführt werden könnten, denn, also bemerkt er, wie wären dann diese von den Wundern der Propheten zu unterscheiden. Was aber die Wunder anbetrifft, welche den wahrhaft Frommen geschehen sollen, so sind hierüber die Denker [1]) abweichender Meinung: manche sagen, daß Gott solche vollführe und daß sie ebenso wie die Wunder der Propheten zu betrachten seien; andere behaupten wieder, daß Wunder nur als Beweise für den, der etwas im Namen Gottes verkündet, geschehen, so daß sie dann zur Unterscheidung des Wahren vom Falschen dienen. Nach dieser letzteren Ansicht kann ein großer Theil der außerordentlichen Dinge den Propheten nicht als Beweis dienen, denn sie wurzeln immerhin in der natürlichen Ordnung der Dinge, während der Beweis eben eine solche Veränderung der Weltordnung zeigen muß, wie sie nur vom Schöpfer selbst herrühren kann [2]). — Dann wird ein Einwurf widerlegt und es werden mehrere Punkte des Volksglaubens besprochen [3]).

[1]) חכמי שיקול הדעת-Mutakallimûn, ebenso wie bei karäischen Schriftstellern חכמי המחקר s. Delitzsch — Steinschneider, Ez Chajim p. 311.

[2]) Also glaube ich die nicht ganz klare Stelle 556 Z. 9 v. U. auffassen zu dürfen.

[3]) Größtentheils stimmen sie überein mit den Angaben, die bei muhammedanischen Schriftstellern zu finden sind. Vgl. Goldziher, a. a. O. p. 275 f. Hier wollen wir noch auf eine Bemerkung Ibn Hazm's hinweisen. I Bl. 62 r. sagt er Folgendes: ולקד שאהדנא מתמסכין אלי אליום
עלי אן רגלא מן עלמאיהם בבגדאד דכל מן בגדאד אלי קרטבה פי יום ואחד
ואנבת קרנין פי ראס רגל מן בני אלאסכנדראני כאן סאכנא בקרב דאר
אליהוד ענד סכתק אלתוסה כאן יהזא יהוד תלך אלגהה ויסכר מנהם הדה
כדבה פציחה לא נשך להא ואלמוצע משהור ענדנא בקרטבה ואצל אלמדינה
וכנו עבד אלואחד בן יזיד אלאסכנדראני מן בניה רפיעה משהורה אדרכנא
אכתרהם כאנת פיהם ואהה ועמאלה ליס פיהם מגמוז ולא בקי אלי אן כאנוא כמא
ערף קט ואחד מנהם ולא מן גיראנהם וקרקא אלמוגה אלמסתלפה. Juden behaupteten also einstimmig, daß ein Gelehrter sei in einem Tage vom Bagdâd nach Cordova gekommen, wo er einem der Banû al-Iskenderânî, der in der Nähe der Juden, beim Absteigeorte der Kaufleute wohnte und die Juden zu betrügen und ihrer zu spotten pflegte, zwei Hörner wachsen ließ, was Ibn Hazm als Lüge bezeichnet, da von dem

Recenſion.

Allgemeine Ethik von Dr. H. Steinthal. Berlin, Georg Reimer 1885. (8°. 458 SS.).

Steinthals Ethik ſtellt ſich auf den Boden der von Kant und Herbart gewonnenen Principien. Kant's Abſicht in der Ethik war die ſtrenge Scheidung von Luſt und Pflicht, die Aufſtellung practiſcher Poſtulate. Seinen Ausgang nimmt er von dem erkenntniß-theoretiſchen Principe, daß nur allgemeine und nothwendige Sätze abſolute Gewißheit haben. Da nun Allgemeinheit und Nothwendigkeit immer nur dem Apriaiſchen zukomme, ſo müſſe das abſolut gewiſſe Grundprincip der Sittenlehre von allen Willensobjekten abſtrahiren und lediglich die Form des Willens in Betracht ziehen. Auf dieſem Wege gelangt Kant zu der Wahrheit, daß es nichts Gutes gebe als einen guten Willen. Auch nach Herbart beruht das Weſentliche des Sittlichen auf der Willensform. Aber Herbart gelgng nicht auf demſelben Wege wie Kant zu dieſem Reſultate. Er theilt Kant's erkenntniß-theoretiſches Princip nicht, ſondern findet, „daß jedes Geſchmacksurtheil für ſich ſelbſt ſtehend unmittelbar gewiß iſt und abſolut, oder gar nicht vorhanden". Im iſt das ethiſche Urtheil ein Geſchmacksurtheil und als ſolche eine Thatſache wie das äſthetiſche. Die Analogie dieſer beden Arten der Geſchmacksurtheile bedingt auch im Einzelnn den Charakter der Herbart'ſchen Ethik. Sie veranlaßt ihn, as Sittliche immer in der Beziehung zweier Willen zu ſuchen. Steinthal geht in der Weiſe Herbart's vor, wenn er die etiſchen Gefühle zunächſt als Thatſache conſtatirt. Das Gefühl iſt die urſprünglichſte und

dieses Gutachten sich als echt erwiesen hat, weil es sich aus der Zeit heraus begreifen läßt, gewinnen wir in ihm einen festen Punkt für die Beurtheilung R. Hai's. Er ist eben kein Dogmatiker, wie Samuel b. Chofni, wir sagen nicht Philosoph, denn von einem Solchen unter den Juden jener Zeit im östlichen Islâm erfahren wir überhaupt nichts, er ist kein Mutazilit, wie diese, der sich mit „nichtjüdischen Büchern" viel beschäftigt hatte, er kennt aber dennoch manche Ansichten der muhammedanischen Dogmatiker, die Streitigkeiten derselben mußten ihm auch zur Kenntniß gelangen, er nimmt keinen Anstand sie anzuführen, und da in unserem Falle die ascharitische Annahme seinen Ansichten mehr entsprach, neigte er sich dieser zu, obwohl er sich nicht ganz zu ihr bekannte, wie dies seine Worte über Zauberei und Gottesnamen zeigen. Es war eben schon eine Zeit, da die ascharitische Dogmatik und mit ihr die Orthodoxie, ihren siegreichen Gang durch die Länder des Islâms schon begonnen hatte und der Muazilismus seinem raschen Tode entgegensah. — Aus dem eben Angeführten ergiebt sich noch die Thatsache, daß wir es im östlichen Chalifenreiche in der jüdischen Religionsphilosophie beinahe nur mit mutazilitischem Einflusse zu thun haben, daß sie durch diese freieste Richtung des religiösen Denkens im Islâm erstanden ist, wie sie sich später unter neuplatonischem Einflusse und unter dem der Aristoteliker entwickelte. Saadjâ, David b. al-Rukammez, Samuel b. Chofni und Josef al-Basîr sind alle Mutaziliten, unter denen der erste dem Itizâl gegenüber vielleicht der selbstständigste war [1].

Budapest. Martin Schreiner.

[1] Ich benütze die Gelegenheit, einige hervorstehende Druckfehler in meinen im vorigen Jahrg. dieser Monatsschrift erschienenen Bemerkungen zu berichtigen: p. 136 Z. 4 anstatt »betehikam« l. »b. Achikâm«; p. 139 Z. 13 anst. ואלחס l. ואלמס wie ich auch übersetzt habe; p. 271 Z. 3 v. u. anst. והשמה l. והשמה.

Völkerpsych. XVp. 186 ff.). Die letztere, die Tugend in den Beziehungen zu den Nebenmenschen, umfaßt nun bei Plato die gesammte Thätigkeit des Menschen als Erfüllung eines bestimmten Berufes. Seine Gerechtigkeit ist die treue Arbeit im Berufe. Für den modernen Philosophen war eine ähnliche einfache Construktion nicht möglich. Es galt für ihn das Verhältniß des Menschen zur Gesellschaft in einigen Abstractionen, die immer etwas Zufälliges haben, zusammenzufassen. Vor die Idee des Rechts tritt bei Herbart die des Wohlwollens und hinter dieselbe die der Billigkeit. Steinthal hat die Idee des Wohlwollens hauptsächlich zur Tugend des Familienlebens gemacht, nicht daß sie auf dieses beschränkt wäre, wohl aber soll sie in demselben ihren Ursprung haben. Für das Wohlwollen im staatlichen Leben ist er weniger eingenommen wie Herbart. Er äußert sich einmal dahin, daß die Idee der Gerechtigkeit hier dem Menschen so viel aufgebe, daß dem Wohlwollen nichts mehr übrig bleibe. Dagegen glaubt wieder Steinthal, daß die Betonung der Liebe (des Wohlwollens) im gesellschaftlichen Leben neben der Gerechtigkeit in der modernen Sittlichkeit ein Fortschritt sei, dessen Anfänge wir in der Bibel finden, während man unter den vier Cardinaltugenden der Alten die Liebe vergeblich suche. Eine besondere Bedeutung hat dann bei Steinthal die Idee der „Vereinigung", welche ihm eigenthümlich ist. Es ist die Tugend der

---

*) Die platonische σωφροσύνη ist die Beherrschung der ἐπιθυμία durch den λόγος. Für Plato ist durchaus der λόγος der Träger des Guten. Kant führt den an sich guten Willen ein. Indem nun Herbart's erste Idee, nach dem Vorbilde der platonischen σωφροσύνη gedacht ist, konnte man Herbart vorwerfen, daß er gegen sein Princip in der ersten Idee ein harmonisches Verhältniß zwischen zwei ungleichartigen Gliedern, Wille und Einsicht, annehme. Ich mache auf die Widerlegung dieses Einwurfes bei Steinthal p. 101 ff. aufmerksam. Steinthal findet hier durch die moderne Psychologie eine Vermittelung zwischen der Ethik des λόγος und der Ethik des guten Willens.

Selbsthilfe durch Association gegenüber der Staatsverfassung. Freilich soll sie schließlich die Gesellschaft in einen Zustand des idealen Sozialismus hinüberführen.

Näher auf den zweiten Theil, in welchem Steinthal die Darstellung der Ideen oder die Formen des sittlichen Lebens behandelt, hier einzugehen, würde zu weit führen. Im dritten Theile bewegt sich der Verfasser auf einem Gebiete, auf dem dessen Meisterschaft anerkannt ist. Steinthals Ethik will die Idee mitten in die mechanische Weltanschauung hineinsetzen, die Freiheit in und aus der Natur nachweisen, ein geistiges Reich über dem Reiche der Natur erbauen — die Möglichkeit dieses Unternehmens erfordert „eine besondere Betrachtung, und zwar notwendig vom psychologischen Standpunkt". So giebt uns dieser dritte Theil eine psychologische Begründung. Der erste Abschnitt handelt über den Mechanismus der Triebe, der zweite über Besonnenheit und Wille, der dritte über Freiheit und Bildung. Da der Herbartianismus das Seelenleben als einen Mechanismus auffaßt, so wird es für ihn besonders schwer, in diesem Mechanismus die „Freiheit" nachzuweisen. In der That waren Manche nahe daran, den spinozistischen Determinismus als Consequenz der Herbart'schen Seelenmechanik hinzustellen. Dagegen hat sich Herbart tüchtig gewehrt in den schon erwähnten Briefen an Gerpenkerl. Wenn aber Herbart hier jede Berührung zwischen Plato und Spinoza zurückweist, so ist er entschieden im Unrecht. Der Gedanke, daß Freiheit Unterordnung unter Gott bedeute [1]), äußert sich zuerst bei Plato, dem Entdecker der noumenalen Welt. Er ist das Problem der von biblischen Vorstellungen und Aussprüchen beherrschten religiösen Welt des Mittelalters, bis end-

[1]) „Die menschliche Freiheit ist Knechtschaft Gottes: Das haben seit drei Jahrtausenden alle wahrhaft tiefen Geister gefühlt", sagt Glogau in den sehr lesenswerten Bemerkungen über die Freiheit „Abriß der philosophischen Grundwissenschaften" I. p. 161 ff.

lich Spinoza das Facit zieht, indem er zugleich die moderne Naturanschauung mit diesem alten Gedanken zu verknüpfen sucht. Spinoza's Hauptfehler ist, daß er eine starre Scheidewand aufrichtet zwischen dem ordo rerum und dem ordo idearum. Die moderne Philosophie bringt uns der platonischen Anschauung wieder näher, wenn sie von dem Gedanken ausgeht, daß der ordo rerum blos Erscheinung sei. Wenn nämlich auch den Sinnen immer blos der ordo rerum erscheint, so bleibt der Geist des Menschen doch stets in Verbindung mit der noumenalen Welt. Diese Verbindung giebt ihm die Kraft sich von der Sinnenwelt zu befreien durch Unterordnung unter das höhere Gesetz der noumenalen Welt. Viele Verwirrung hat in dieser Frage die Vieldeutigkeit des Wortes idea verursacht. Oft braucht man das Wort als gleichbedeutend etwa mit „Ding an sich", oft ist es die gewöhnlichste „Vorstellung". Das Verdienst Herbart's und seiner Schule in der vorliegenden Frage und anderwärts liegt darin, daß er die Entwicklung der Vorstellungen aus der Bearbeitung des ordo rerum bis zur Erkenntniß des ordo idearum zu verfolgen strebt. Demgemäß ist auch für Steinthal die Freiheit keine psychologische Thatsache. Der Mensch muß dieselbe sich erst erwerben und sie verwirklichen. Freiheit ist Bestimmbarkeit unserer seelischen und leiblichen Kräfte durch sittliche Motive, durch die ethischen Ideen. Sie erfordert eine Zucht der Vorstellungen. Diese trifft am meisten mit dem zusammen, was wir Bildung nennen. In der Bildung ist das Sittliche neben dem Aesthetischen und Intellectuellen von großer Bedeutung. (cfr. Lazarus, Leben der Seele I S. 8—10 d. 3. Aufl.).

Man vermißt vielleicht im Steinthal'schen Buche eine stärkere Betonung des Völkerpsychologischen. Am meisten erinnert an Völkerpsychologie, was Steinthal im letzten Abschnitte über den objectiven Geist sagt. Er gedenkt auch dieses Begriffes an hervorragender Stelle, in der Widmung an Lazarus, welcher die

Lehre vom objectiven Geiste im psychologischen Sinne zuerst entwickelt hat. (Zeitschr. f. Völkerpsychologie Bd. III. S. 1 ff.). Steinthal äußert sich nun über den objectiven Geist p. 418 ff. also: Jede Thätigkeit des Geistes hat ein Objekt als Wirkung. Der Geist des Baumeisters ist objectiv schon im Bilde seines Hauses, im Gebäude ist er auch verkörpert. Maschine, Sprache sind Verkörperungen des objectiven Geistes. Alle Objecte der schöpferischen Individuen können immer wieder reproduziert werden, sie bleiben bestehen, während das Individuum vergeht. Der objective Geist ist nichts außer den Individuen, die Individuen sind nichts außer ihm. Er lehrt uns ansehen und beurtheilen, wie wir fühlen und unsere Theilnahme schenken oder versagen. Er ist der Träger des Sittlichen. Man kann sich daher auch an die Aufgabe machen, darzustellen, wie mit dem objectiven Geiste die Sittlichkeit historisch geworden ist (p. 430).

In dem ethischen Geschmacksurtheil und im objectiven Geiste ist die Sittlichkeit thatsächlich gegeben. Die Ethik kann sich mit diesem Resultate zufrieden geben und es entspricht der Methode Herbart's, die einzelnen Disciplinen der Philosophie nicht zu vermischen. Diese Methode befolgt Steinthal, wenn er es ablehnt, die Ethik metaphysisch zu begründen. (p. 383). Näher lehnt er es ab, „daß wir die Welt oder die Menge der Einzelgeister zusammenfassen zu einem einheitlichen Ganzen, einem realen Gesammtgeist, der in den Einzelnen seine organische Gliederung findet, zu einem absoluten Geist". Steinthal hat eben es selbst miterlebt, wie ein großes System des absoluten Geistes, dem er selber nicht fremd geblieben war, zusammenbrach. Seitdem hat die philosophische Speculation immer mehr zurückweichen müssen vor der naturwissenschaftlichen Weltanschauung. So setzt sich auch die Weltanschauung, welche Steinthal im letzten Theile seines Werkes kund giebt, zusammen aus der naturwissenschaftlichen Betrach-

tung der Dinge und einem guten Stücke deutschen Idealismus. Auch hier hat er eben das Bestreben: die Idee mitten in die mechanische Weltanschauung hineinzuversetzen. Freilich mag der Eine oder Andere von Steinthal erwartet haben, daß sein Idealismus weniger subjectiv sei. Doch wie auch der Einzelne über diese Dinge denken mag, wer mit unbefangenem Sinne sich der Lectüre des Buches hingibt, wird sich sagen, daß dasselbe ein ideales Bekenntniß ist, und fähig, Ideale zu wecken, hinausgesandt in unsere Welt, die materialistisch denkt und fühlt selbst in ihren Idealen.

M. Guggenheim.

Inserate.

Wir offeriren gegen vorherige Einsendung des Betrages oder Nachnahme:

Cohn, Rabb. Dr. J., Israelitische Religionsschulen neben höheren Lehranstalten zu 1 Mk.

—, Glaube, Liebe und Vertrauen Predigt. 1 Gu 50 Pf.

Ketuboth, hebr. Trauformulare mit Vocalen und rein deutscher Uebersetzung à Stück 40 Pf., à Dtzd. 2,40 Mk.

Ketuboth, ohne Uebersetzung à Stück 30 Pf., à Dtzd. 1,80 M.

Konfirmationsscheine à Dtzd. 36 Pf.

Rothschild, Rabb. Dr., Gebet- und Religionsbüchlein für die Kinder israel. Jugend. Ladenpreis 0,80 Mk. zu 0,50 Mk.

Schirhamaaloth-Zettel à Dtzd. 60 Pf.

Shylock, Sensationsschrift von Professor Dr. Graetz à Stück incl. Porto 53 Pf. à Dtzd. 4,20 Mk.

Die Verlagshandlung

B. L. Monasch & Co.
in Krotoschin.

Die in unserem Verlage jetzt in

26. Auflage

erschienenen **hebräischen Trauformulare** (כתובות) mit deutscher Uebersetzung erfreuen sich einer ausserordentlich regen Nachfrage, weil dieselben nicht allein auf schönem, starken Papier gedruckt sind, sondern weil namentlich sowohl zum Hebräischen als auch zur deutschen Uebersetzung recht kräftige und moderne Typen verwendet und der hebr. Text auch noch mit unterpunktirten Vokalen versehen ist, so dass das geläufige Lesen des Hebräischen sehr erleichtert wird.

Wir versenden diese hebräischen Trauformulare mit deutscher Uebersetzung à Stück zu 40 Pf., à Dtzd. zu 2,40 M.; ohne Uebersetzung à Stück zu 30 Pf., à Dtzd. zu 1,80 M. gegen Einsendung des Betrages oder Nachnahme.

B. L. Monasch & Co.,
Buchdruckerei in Krotoschin.

100 Visitenkarten

in Buchdruck (auch mit Buchdruck-Schreibschrift) liefern in untenstehenden Formaten bei Einsendung des Betrages franko:

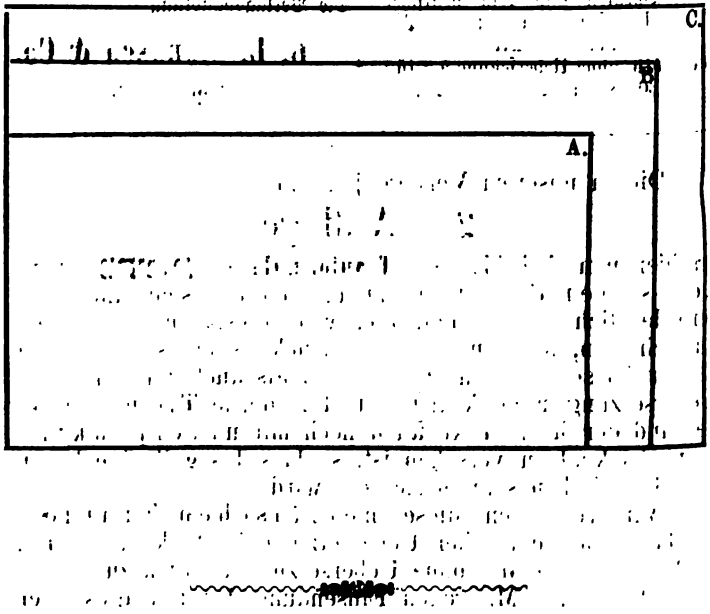
Format A. 1zeilig 1,10 M., 2zeilig 1,20 M., 3zeilig 1,30 M.,
" B. " 1,30 " " 1,40 " " 1,50 "
" C. " 1,50 " " 1,60 " " 1,70 "

50 Stück 20 Pf. billiger.

100 englische Briefbogen und 100 passende Couverts liefern franco ohne Monogramm zu 2,80 M., mit reich in verschiedenen Farben ausgeführtem Monogramm zu 5,75 M.

B. L. Monasch & Co.
in **Krotoschin.**

Formate für Visitenkarten:



Abhandlungen.

Die Stellung der kleinasiatischen Juden unter der Römerherrschaft.

Von den Juden in Kleinasien haben sich nur wenige Notizen erhalten. Wenn von Vorkommnissen und Erscheinungen hellenistischer Juden die Rede ist, denkt man niemals an diese, sondern in der Regel an Alexandriner, so wenig Spuren haben sie hinterlassen. Indessen erwägt man sorgfältig die erhaltenen Nachrichten über sie, so ergiebt sich daraus die Gewißheit, daß sie eine geachtete Stellung eingenommen und auch griechische Bildung besessen haben müssen. Es zeigt sich, daß sie unter der Herrschaft der Römer ein so bedeutendes Gewicht gehabt haben, daß ihretwegen die hohen römischen Beamten eine Ausnahme von ihrer sonstigen Herbigkeit und Brutalität gemacht haben.

Die erste Ansiedelung von Juden in Kleinasien fällt in die Zeit des syrisch-macedonischen Königs Antiochus Magnus. Als er ganz Kleinasien, als integrirenden Theil der großen Monarchie Alexanders von Macedonien eroberte, indem er sich als Fortsetzer dieses Heldensiegers betrachtete und auch an die Eroberung Griechenlands ging, mußte ihm daran gelegen sein, gerade den westlichen Theil an der Küste sicher zu besitzen. Aber gerade die westlichen Landschaften, Lydien und Phrygien

mochten sich seiner Botmäßigkeit nicht fügen, und es machte ihm Sorge, daß diese während seiner Operation in Griechenland hinter seinem Rücken abfallen und eine kriegerische Haltung gegen ihn annehmen würden. Er brauchte dafür eine zuverlässige Besatzung. Zu diesem Zwecke verpflanzte Antiochus 2000 jüdische Familien, auf deren Anhänglichkeit und Treue er baute, aus Mesopotamien und Babylonien, in diese kleinasiatischen oder jonischen Landschaften, vertheilte sie in die wichtigsten Plätze und räumte ihnen bedeutende Vortheile ein, ganz besonders die Freiheit, nach eigenen Gesetzen leben, d. h. ihre Religionseigenheiten bewahren zu dürfen [1]). Die aus der transeuphratensi-

---

[1]) Josephus Alterth. XII, 3, 4 gegen Ende. Daselbst 3, 2 ist zwar angegeben, daß bereits ein halbes Jahrhundert vorher der syrische König Antiochos II (Theos), den Juden in Jonien das Bürgerrecht ertheilt habe (*πολιτεία, ἣν αὐτοῖς ἔδωκεν Ἀντίοχος — Θεός*). Allein das ist ganz unmöglich. Denn wie sollten Juden damals schon unter den Kämpfen der Diadochen sich in Jonien angesiedelt haben? Außerdem hatten die syrischen Könige vor Antiochos Magnus kein verfügbares Territorium in Jonien. Dieser machte zuerst Ansprüche auf Kleinasien, weil dieses Land früher den asiatischen Königen, d. h. den Persern gehört habe, also sein Erbbesitzthum sei (**Appian de rebus Syriacis** 1). Die Seleuciden hatten ihre Besitzthümer von Syrien bis Indien, aber nicht Kleinasien zu eigen, daß sie berechtigt gewesen wären, einer eingewanderten Colonie Privilegien zu ertheilen. Das kleinasiatische Westküstenland gehörte den Königen oder Tyrannen oder den Freistädten, über welche die syrischen Könige kaum Hoheitsrechte besaßen. In **contra Apionem** (II, 4) giebt Josephus sehr unbestimmt an, welche von den Nachfolgern des Seleukos Nikator den Juden in Jonien das Bürgerrecht ertheilt hat. Nachdem er angegeben, daß Seleukus I den Juden in Antiochien die Rechtsgleichheit ertheilt habe, fügt er hinzu: *Ὁμοίως οἱ ἐν Ἐφέσῳ καὶ κατὰ τὴν ἄλλην Ἰωνίαν τοῖς αὐτηγενέσι πολίταις ὁμωνυμοῦσι, τοῦτο παραφχόντων αὐτοῖς τῶν διαδόχων.* Es scheint, daß bei dem Streite der jonischen Juden mit den Einwohnern wegen des Bürgerrechts vor Augustus' Minister Agrippa, wovon Josephus in Alterth. XII, 3, 2 und XVI, 2, 3 spricht, die ersteren ihre Privilegien geflissentlich auf Antiochos Theos zurückgeführt haben, weil es ihnen nicht geziemend schien, Antiochos Magnus, der ein Feind der Römer war, als Urheber derselben zu nennen. Da die Römer die

schen Gegend dahin verpflanzten Juden sollten demnach die Hüter der wichtigen Plätze sein, deren Abfall zu befürchten war. Sie müssen demnach mannestüchtig und kriegerisch gewesen sein. Die wichtigen Plätze, welche sie gegen etwaige Aufstände zu vertheidigen hatten, waren gewiß die Städte, in welchen später zahlreiche jüdische Gemeinden angetroffen werden, in der bedeutenden Hafenstadt Ephesus, in dem griechische Bildung pflegenden Pergamum, in der nicht minder wichtigen Stadt, Sardes, in Apamäa, Tralles, Halikarnaß und andere. Diese zwei Tausend jüdische Familien, etwa eine Bevölkerung von 10000 Seelen, bildeten den Urstock der jonischen Juden an der kleinasiatischen Westküste.

Lange konnten sie die ihnen anvertrauten Festungen nicht schützen, da sie selbst des Schutzes beraubt wurden, als ihr Schutzherr Antiochos in der Schlacht bei Magnesia von den Römern besiegt wurde und er gezwungen war, den Siegern ganz Kleinasien abzutreten (190). Sie kamen auch nicht sobald unter die Römerherrschaft, sondern unter die Botenmäßigkeit der kleinen Könige, deren Bestand die Römer vor der Hand duldeten, oder unter die der Magistrate (Archon und Rath) der Freistädte. Wie mag es ihnen unter den hochmüthigen und boshaften kleinasiatischen Griechen ergangen sein? Wir haben nicht die mindeste Andeutung darüber. Da die ersten jüdischen Ansiedler nicht Schwächlinge waren und wohl auch einen landsmannschaftlichen Verband bildeten, so mögen sie nicht allzusehr von den Griechen chikanirt, sondern als ein fremde Colonie geduldet worden sein. Ihre religiöse Eigenheit wurde gewiß nicht angetastet; später

Eroberung dieses Königs in Kleinasien als Anmaßung angesehen und ihn daraus hinausgewiesen haben, hätten sie die von ihm stammenden Privilegien als widerrechtlich beurtheilen können. Darum haben sie wohl klugerweise Antiochos Theos als ihren ersten Schutzherrn vorgeschoben.

beriefen sie sich öfter auf ihre gewissermaßen verbriefte Religionsfreiheit. Erst zwei Menschenalter später kamen sie unter die direkte Botmäßigkeit der Römer, als diese der kleinasiatischen Kleinstaaterei ein Ende machte (um 129). Ihre Lage muß übrigens damals eine sehr günstige gewesen sein; denn die Enkel der ersten Ansiedler waren im Stande, so bedeutende Reichthümer zu erwerben, daß sie 800 Talente (mehr als 4 Millionen Mark) davon zu weihen, und sie zum Heiligthum in Jerusalem als Tempelspende zu senden. Einen solchen Reichthum konnten sie nur durch Sicherheit der Existenz und Schifffahrt und Handel zusammengebracht haben. Sie müssen auch mit den Römern oder mit den römischen Proconsulen und Proprätoren auf gutem Fuße gestanden haben, sonst hätten diese, im Allgemeinen habsichtig und räuberisch, die Anhäufung von Kapitalien und besonders die Weihe so bedeutender Tempelgelder nicht geduldet und die Summen an sich gerissen. Ueberhaupt scheinen die jonischen Juden in den bedeutenden Städten den römischen Interessen förderlich gewesen zu sein, und darum die Gunst der römischen Vögte genossen zu haben. Als Mithradat von Pontus gewaltige Kriegsrüstungen machte, um die Römer völlig aus Kleinasien und Griechenland zu verdrängen, sandten die kleinasiatischen Juden die angesammelten Tempelgelder nach der Insel Kos [1]) (gegenüber Halikarnaß) zur Sicherheit gegen die drohende Plünderung von Seiten des gewaltigen Römerfeindes. Auf dieser Insel müssen demnach ebenfalls Juden angesiedelt gewesen sein, wohl eine Kolonie der kleinasiatischen, denen die heiligen Gelder anvertraut werden konnten.

Während des erbitterten Kampfes des Mithradates gegen die Römer, als jener an einem Tage sämmtliche Italiker in

[1]) Das, XIV 7, 1. Zeugniß Strabo's, der als Kappadocier über dieses Factum gut unterrichtet sein konnte.

Kleinasien, mindestens 50,000, umzubringen befohlen hatte, scheinen die jonischen Juden zu den Römern gestanden zu haben, was eben daraus folgt, daß sie die heiligen Spenden vor seiner räuberischen Hand zu bergen suchten. Als ihn dann Sulla besiegte und so weit demüthigte, daß er um Frieden zu bitten gezwungen ward, belohnte der römische Imperator die wenigen, welche in diesem Taumel den Römern treu geblieben waren, wie er diejenigen kleinasiatischen Griechen, welche ihre Kriecherei gegen Mithradat bis zur Vergötterung getrieben hatten, empfindlich nach Sullanischer Art züchtigte. Den Juden, die wohl zur römischen Partei gehalten, und möglicher Weise dem Sieger Vorschub geleistet hatten, zeigte er in sofern Wohlwollen [1]), daß er denen in den Großstädten, welche besondern Eifer für das römische Interesse bewährt hatten, das römische Bürgerrecht ertheilt hat [2]). Ganz besonders wurde ihnen wohl die Religionsfreiheit gewährleistet; diese bestand darin, daß sie sich zum Gottesdienste versammeln, daß sie am Sabbat und Festtage nicht vor Gericht geladen werden, und daß sie ihre Spenden für den Tempel nach Jerusalem senden dürften [3]).

---

[1]) In einem Rundschreiben des Kaisers Augustus zu Gunsten der kleinasiatischen Juden ist bemerkt, daß diese schon von Alters her, den Römern gutgesinnt gewesen (Jos. Alth. XVII, 6, 2): ἐπειδὴ τὸ ἔθνος τῶν Ἰουδαίων εὐχάριστον εὑρέθη, οὐ μόνον ἐν τῷ ἐνεστῶτι καιρῷ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ προγεγενημένῳ πρὸς τὸν δῆμον τῶν Ῥωμαίων.

[2]) Aus den später zu erwähnenden Erlassen geht hervor, daß jonische Juden, namentlich die in Ephesus, das römische Bürgerrecht besaßen. Da es nicht bekannt ist, daß dieses ihnen durch einen besondern Senats-Beschluß ertheilt worden ist, so kann es nur von dem Imperator und Diktator Sulla ausgegangen sein. In der nach-Sullanischen Zeit hatten sie keine Gelegenheit, den Römern Dienste zu erweisen. Unter Pompejus galten sie als Reichsfeinde. Erst Julius Cäsar, seine Parteigenossen und Augustus erwiesen ihnen Gunstbezeugungen.

[3]) Das. XVI 2, 3: Ῥωμαίων αὐτοῖς (τοῖς Ἰουδαίοις τῆς Ἰωνίας) ἐπιτρεψάντων κατὰ τοὺς οἰκείους ζῆν νόμους.

Diese günstige Stellung der jonischen Gemeinden erlitt eine Trübung zur Zeit der Unterjochung Judäa's durch Pompejus (63) in Folge des Bruderkrieges Hyrkan-Aristobul. Obwohl dieser durch leichte Siege emporgehobene römische Feldherr nicht den mindesten Grund hatte, sich in den Bruderkrieg in Judäa einzumischen, so betrachtete er doch Aristobuls Widerstand gegen seine anmaßlichen Befehle als Auflehnung gegen Rom und seine Würde, und in Folge dessen gab die Pompejanische Partei und überhaupt solche Römer, die an der Erniedrigung der Juden ein Interesse hatten, sie sämmtlich als Feinde Roms aus. Die jonischen Juden, deren Sympathie gewiß für ihre Brüder in der Heimath rege war, wurden gewissermaßen dafür verantwortlich gemacht, daß Jerusalem sich mehrere Monate gegen die Belagerung von Seiten der Römer vertheidigt hatte. Ein Jahr nachdem Judäa ein Clientel-Land Roms geworden war, scheute sich ein Prätor Flaccus nicht, die Tempelspenden, welche vier jonische Gemeinden zusammengelegt hatten (200 Pfund Gold, von Pergamum, Adramythium, Apamea und Laodicea) einzuziehen. Und da der saubere Flaccus überhaupt wegen Unterschleifs angeklagt war, und Cicero seine Vertheidigung mit sophistischen Gründen übernommen hatte, rechtfertigte dieser das von Flaccus begangene, von den Römern gewissermaßen als Tempelraub angesehene Verbrechen damit, daß die Juden in dem Widerstande gegen Pompejus feindselige Gesinnung gegen Rom kund gegeben hätten, demnach überall vogelfrei wären. Seitdem begannen für die jonischen Juden böse Tage. Die Griechlinge in den jonischen Städten, voll feindseligen Geistes gegen sie, chikanirten sie, wo sie nur konnten und machten ihnen die bürgerliche Gleichheit streitig. Ganz besonders übten die Archonten in den Städten Ephesus, Sardes, Milet, Tralles, Halikarnaß, Laodicea Feindseligkeit gegen ihre jüdischen Mitbewohner. Sie zogen sie an Sabbat und Festtagen vor Gericht, verboten ihre gottesdienst-

lichen Versammlungen, wie überhaupt ihre religiösen Uebungen und erlaubten nicht die Spenden für das Heiligthum in Jerusalem zu sammeln und abzuschicken [1]). Pompejus hätte mit einem Worte diesen feindseligen Geist bannen können, wie die Machthaber nach ihm es gethan haben; denn sein Wort hatte in Folge seiner Siege in Kleinasien, Syrien und Pontus großes Gewicht. Allein er hatte keine Sympathie für die Juden, wie auch kein Gefühl für Gerechtigkeit und Freiheit. In Judäa ließ er durch seine Legaten die Freiheitskämpfer unerbittlich verfolgen. Als er mit Julius Cäsar gebrochen und sich zum heißen Kampfe gegen ihn rüstete, ließ er den jüdischen König Aristobul, den er als Gefangenen nach Rom geschleppt, und den Cäsar befreit hatte, durch Gift tödten. Aristobuls' Sohn Alexander ließ er durch seinen Parteigänger Scipio in Antiochien mit dem Beile, wie einen schuldvollen Verbrecher, hinrichten [2]). Um so erstaunlicher ist es, daß seine Parteigänger in der Zeit der Kriegsrüstung gegen Cäsar sich außerordentlich zärtlich der jonischen Juden angenommen haben.

Die beiden Gegner, welche die größten Anstrengungen machten, um einander und der römischen Republik den Garaus zu machen, suchten vor Allem Armeen aus der Erde zu stampfen, um durch die größere Kriegerzahl Ueberlegenheit zu erlangen. Pompejus hatte den Befehl ertheilt, in Kleinasien, wo sein Namen einen Klang voll Furcht erweckender Autorität hatte, alle Jünglinge und Männer, wenn sie nur die Waffen tragen konnten, zum Kriegsdienste auszuheben. Ein rühriger Parteigänger des Pompejus, Titus Ampius Balbus, welcher

---

[1]) Folgt aus den Erlassen für Ephesus Jos. Alterth. XIV, 10, 25 und XVI, 6, 4; 7 — für Sardes XIV, 10, 17; 24, XVI, 6, 6 — für Laodicea das. §. 20 auch für Tralles — für Milet das. 21, und für Halikarnaß das. 23.

[2]) Josephus das. XIV, 7, 4.

Diese günstige Stellung der jonischen Gemeinden erlitt eine Trübung zur Zeit der Unterjochung Judäa's durch Pompejus (63) in Folge des Bruderkrieges Hyrkan-Aristobul. Obwohl dieser durch leichte Siege emporgehobene römische Feldherr nicht den mindesten Grund hatte, sich in den Bruderkrieg in Judäa einzumischen, so betrachtete er doch Aristobuls Widerstand gegen seine anmaßlichen Befehle als Auflehnung gegen Rom und seine Würde, und in Folge dessen gab die Pompejanische Partei und überhaupt solche Römer, die an der Erniedrigung der Juden ein Interesse hatten, sie sämmtlich als Feinde Roms aus. Die jonischen Juden, deren Sympathie gewiß für ihre Brüder in der Heimath rege war, wurden gewissermaßen dafür verantwortlich gemacht, daß Jerusalem sich mehrere Monate gegen die Belagerung von Seiten der Römer vertheidigt hatte. Ein Jahr nachdem Judäa ein Clientel-Land Roms geworden war, scheute sich ein Prätor Flaccus nicht, die Tempelspenden, welche vier jonische Gemeinden zusammengelegt hatten (200 Pfund Gold, von Pergamum, Adramythium, Apamea und Laodicea) einzuziehen. Und da der saubere Flaccus überhaupt wegen Unterschleifs angeklagt war, und Cicero seine Vertheidigung mit sophistischen Gründen übernommen hatte, rechtfertigte dieser das von Flaccus begangene, von den Römern gewissermaßen als Tempelraub angesehene Verbrechen damit, daß die Juden in dem Widerstande gegen Pompejus feindselige Gesinnung gegen Rom kund gegeben hätten, demnach überall vogelfrei wären. Seitdem begannen für die jonischen Juden böse Tage. Die Griechlinge in den jonischen Städten, voll feindseligen Geistes gegen sie, chikanirten sie, wo sie nur konnten und machten ihnen die bürgerliche Gleichheit streitig. Ganz besonders übten die Archonten in den Städten Ephesus, Sardes, Milet, Tralles, Halikarnaß, Laodicea Feindseligkeit gegen ihre jüdischen Mitbewohner. Sie zogen sie an Sabbat und Festtagen vor Gericht, verboten ihre gottesdienst-

lichen Versammlungen, wie überhaupt ihre religiösen Uebungen und erlaubten nicht die Spenden für das Heiligthum in Jerusalem zu sammeln und abzuschicken [1]). Pompejus hätte mit einem Worte diesen feindseligen Geist bannen können, wie die Machthaber nach ihm es gethan haben; denn sein Wort hatte in Folge seiner Siege in Kleinasien, Syrien und Pontus großes Gewicht. Allein er hatte keine Sympathie für die Juden, wie auch kein Gefühl für Gerechtigkeit und Freiheit. In Judäa ließ er durch seine Legaten die Freiheitskämpfer unerbittlich verfolgen. Als er mit Julius Cäsar gebrochen und sich zum heißen Kampfe gegen ihn rüstete, ließ er den jüdischen König Aristobul, den er als Gefangenen nach Rom geschleppt, und den Cäsar befreit hatte, durch Gift tödten. Aristobuls' Sohn Alexander ließ er durch seinen Parteigänger Scipio in Antiochien mit dem Beile, wie einen schuldvollen Verbrecher, hinrichten [2]). Um so erstaunlicher ist es, daß seine Parteigänger in der Zeit der Kriegsrüstung gegen Cäsar sich außerordentlich zärtlich der jonischen Juden angenommen haben.

Die beiden Gegner, welche die größten Anstrengungen machten, um einander und der römischen Republik den Garaus zu machen, suchten vor Allem Armeen aus der Erde zu stampfen, um durch die größere Kriegerzahl Ueberlegenheit zu erlangen. Pompejus hatte den Befehl ertheilt, in Kleinasien, wo sein Namen einen Klang voll Furcht erweckender Autorität hatte, alle Jünglinge und Männer, wenn sie nur die Waffen tragen konnten, zum Kriegsdienste auszuheben. Ein rühriger Parteigänger des Pompejus, Titus Ampius Balbus, welcher

---

[1]) Folgt aus den Erlassen für Ephesus Jos. Alterth. XIV, 10, 25 und XVI, 6, 4; ? — für Sardes XIV, 10, 17; 24, XVI, 6, 6 — für Laodicea das. §. 20 auch für Tralles — für Milet das. 21, und für Halikarnaß das. 23.

[2]) Josephus das. XIV, 7, 4.

für ihn in Campanien Aushebungen gemacht hatte, wurde beordert, sich als proprätorischer Legat nach Kleinasien zu begeben, und die Recrutirung im großen Style zu betreiben. Mehrere Werbeofficiere wurden ihm zur Seite gegeben, die Aushebung unbarmherzig durchzuführen. Ja, der eine der beiden Consuln des Jahres, in welchem der Riesenkampf entbrannte, Cornelius Lucius Lentulus, war selbst nach Ephesus gekommen, um durch das Gewicht seines hohen Amtes neue Legionen für Pompejus zu schaffen. Wie wird es den armen Juden in Jonien ergehen, da sie von der griechischen Bevölkerung gehaßt und bei den Pompejanern nicht beliebt waren? Sie werden wohl rücksichtslos zum Kriegsdienste gepreßt werden, von dem sie nichts verstanden, und gezwungen sein, sich für Pompejus, der sie als Eroberer Jerusalems und Schänder des Heiligthums im Innern verabscheuten, zu schlagen. Sie werden unter *Gladiatoren* und Sklaventroß gesteckt werden, und auf den Namen des ihnen verhaßten Feldherrn Pompejus schwören müssen. Aber es kam ganz anders.

Sobald das Geschäft der Aushebung in der jonischen Hauptstadt Ephesus beginnen sollte, wo der Consul Lentulus seine Residenz genommen hatte, trat ein Redner aus Alexandrien auf, Namens Dositheos, Sohn des Kleopatrides (gewiß ein Jude), um für die Befreiung der Juden vom Kriegsdienste zu plaidiren. Er hielt eine längere Rede, um die römischen Beamten dafür geneigt zu machen. Was konnte er für die Befreiung geltend gemacht haben? Der Grund, daß die Juden römische Bürger seien, der in den über diese Sache referirenden Urkunden angeführt wird, hätte doch nicht ziehen können, da doch Römer und Fremde in gleicherweise ausgehoben werden sollten und ausgehoben wurden. Ja, römische Bürger hätten doch weit mehr noch die Pflicht haben sollen, sich in die Legionen einreihen zu lassen. Es scheint, daß Dositheos, außerordentlich geschickt

einen Grund geltend gemacht hat, welcher in den Augen von Römern für die Berechtigung zur Befreiung überzeugend sein mußte. Er machte geltend, daß die Juden von je her gewöhnt seien, priesterlichen Funktionen zu obliegen. Das sagt wenig oder viel. Sämmtliche Priester-Collegien in Rom und Latium waren vom Kriegsdienste frei [1]). Dositheos, der Redner, wollte also geltend machen,

---

[1]) Ueber diese Angelegenheit, die ἀστρατεία, Befreiung vom Kriegsdienste für die Juden unter dem Consulate Lentulus und Cajus Marcullus vom Jahre 49, hat Josephus 5 Urkunden erhalten (Alterth. XIV, 10, § 13, 14, 16, 18, 19). Mit Recht hält L. Mendelssohn § 18 chronologisch als das erste Edikt (Acta societatis philolog. Lipsensis V p. 171 f. eine eingehende Abhandlung über die ganze Angelegenheit). Diese lautet (mit Weglassung von unsichern Eigennamen, wahrscheinl den Namen des Aushebungs-Tribunen): ... λέγουσι Λέντλῳ τῷ ἀνθυπάτῳ(?) προσελθόντες ἐδιδάξαμεν αὐτὸν περὶ ὧν Ἰωσίθεος Κλεοπατρίδου Ἀλεξανδρεὺς λόγους ἐποίσατο: ὅπως πολίτας Ῥωμαίων Ἰουδαίους ἱερὰ Ἰουδαϊκὰ ποιεῖν ἐωλῶτας, ἂν αὐτῶ φανῇ, δεισιδαιμονίας ἕνεκα ἀπολύσῃ, καὶ ἀπέλυσε πρὸ δεκατριῶν καλανδῶν Ὀκτωβρίων. Sämmtliche Urkunden des Edikts haben denselben Inhalt und geben denselben Grund für die ἀστρατεία an, nämlich ἱερὰ Ἰουδαϊκὰ ἔχειν καὶ ποιεῖν und δεισιδαιμονίας ἕνεκα. Der altlateinische Uebersetzer hat sich in dem Worte ἱερά nicht zurecht gefunden. Einmal gibt er es durch templa judaica facere solitos und das andere mal durch sacraria judaica wieder. Es kann nichts anders bedeuten als sacra „jüdischer Priesterdienst" und entspricht dem Worte δεισιδαιμονία, d. h. Ceremonien zur Verehrung der Gottheit. Der von Dositheos angegebene Grund ist nicht derselbe, den der König Hyrkan durch seine Gesandten bei Dolabella für die Atrateia geltend machte (das. § 12), weil die Juden an Sabbat nicht Waffen tragen und nicht Märsche machen dürfen, auch sich nicht nach ihrer Gesetzesvorschrift bereitete Speisen verschaffen können (μήτε γράφων τῶν πατρίων καὶ συνήθων καὶ αὐτοὺς εὑπορεῖν). In diesem Edikte ist die nothwendige Uebertretung der Religionsgesetze beim Kriegsdienst hervorgehoben. Dieser Hinderungsgrund war genügend für Deloballa, Markus Antonius Collegen, welcher mit dem König Hyrkan oder richtiger mit dessen Minister und Major Domus Antipater befreundet war, um den Juden die ἀστρατεία zu gewähren. Er würde aber den feindlich gesinnten Pompejanern

daß die Juden in Ephesus (um die es sich zunächst handelte) gewissermaßen Priester seien. Römer konnten in dem religiösen Thun der Juden, indem jeder Einzelne von ihnen das Gebet zu verrichten, aus heiligen Büchern zu lesen, und religiöse Riten zu üben gewohnt war, priesterliche Funktionen sehen. Dositheos hatte also geltend machen wollen, daß die Juden als Priester vom Kriegsdienste befreit werden sollten. Allerdings würden die jonischen Juden nicht zu den Römern gehört haben, so hätte ihr Priestercharakter nicht als Grund für die Schonung gelten können; denn was ginge die römischen Amtsmänner ein fremdes Priesterkollegium an? Darum betonte er zunächst den Umstand, daß sie römische Bürger wären, und als solche, doch Priester einer tolerirten Gottheit. Das konnte den Römern einleuchtend scheinen, vom Kriegsdienste zu befreien.

Das Merkwürdige ist, daß die Aushebungsofficire, welche Dositheos' Rede angehört hatten, sich zum Consul Lentulus begaben, und ihn anfragten, ob sie auf den angegebenen Grund hin, von der Aushebung der Juden abstehen sollten, und daß der Consul ihn für tristig genug hielt. Er versammelte seine Tribunen und den ganzen Generalstab um sich und erklärte in ihrem Beisein von der Tribüne aus kraft seines Amtes, daß er die Juden von Ephesus, weil sie römische Bürger sind und priesterliche Weihen begehen, von der Aushebung befreie (18 Sept. 49 [1]). Dieses Edikt ließ er in Ephesus bekannt machen. Ist schon diese Thatsache erstaunlich,

---

nicht genügt haben; darum brachte der Redner Dositheos einen andern vor, daß die Juden soliti sacra judaica facere, d. h. daß sie gewissermaßen sacerdotes seien. Ich halte übrigens § 13 als gleiche Urkunde wie § 19, und auch identisch mit dem nur in Kürze gegebenen § 16. In § 13 ist das Datum πρὸ δεκαδύο καλανδῶν Ὀκτωβ, nur verschrieben ιβ statt θ.

[1]) Die Erklärung des Ediktes (δόγμα) ist, wie angegeben, enthalten in § 13 und 19, die öffentliche Bekanntmachung in § 16.

daß Pompejus, Parteigänger die Juden von Ephesus begünstigt hat, so erscheint diese Erstaunlichkeit noch gesteigert, daß römische Würdenträger von derselben Partei einen besondern Eifer bekundet haben, die Befreiung der Juden vom Militärdienste durchzuführen und sie auf sämmtliche jonische Juden und noch darüber hinaus auszudehnen.

Derselbe Titus Ampius, welcher als Legat mit dem Geschäft der Aushebung besonders beauftragt war (o. S. 334), ging den Consul an, diese Vergünstigung auch sämmtlichen Juden in Kleinasien, so weit sie das römische Bürgerrecht genossen, zu Theil werden zu lassen, und Lentulus war ihm darin willfährig[1]). Damit begnügte sich Ampius noch nicht. In Kleinasien walteten noch zwei andere römische Beamte, der Prätor Fanius und der Quästor Lucius Antonius, deren Amtsthätigkeit durch das Eintreffen des Consuls und des Legaten nicht aufgehoben war. Die complicirte römische Verfassung wollte die verschiedenen Amtsbefugnisse streng auseinander gehalten wissen, und der vorher zur Administration der Provinz ernannte Beamte hätte Lentulus' Edikt zu Gunsten der Juden als Eingriff in seine Befugnisse ansehen und anfechten können. Es galt also die Zustimmung des Prätors und Quästors zu dem Edikt zu erlangen. Und auch darum bemühte sich der Legat Ampius. Er wußte Fanius und Antonius zu überzeugen, daß die jonischen Juden von der Aushebung eximirt bleiben sollten[2]). Es ist fast unerklärlich, wie

[1]) § 13: *Τίτος Ἄππιος ... πρεσβευτὴς καὶ ἀντιστράτηγος, Ἐφεσίων ἄρχουσι ... χαίρειν. Ἰουδαίους τοὺς ἐν τῇ Ἀσίᾳ Λούκιος Λέντλος ὕπατος, ἐμοῦ ἐντυγχάνοντος ὑπὲρ αὐτῶν ἀπέλυσε τῆς στρατείας.* Es ist eine Ergänzung zu den genannten §§. Lentulus hatte zunächst nur die Juden von Ephesus befreit, auf Ampius' Gesuch hat er sein Edikt auf sämmtliche Juden in Asien ausgedehnt.

[2]) Der Schluß desselben § 13: *Δίτησάμενος δὲ μετὰ ταῦτα καὶ παρὰ Φανίου τοῦ ἀρχιστρατήγου καὶ παρὰ Λευκίου Ἀντωνίου τοῦ ἀντιταμίου, ἐπέτυχον.*

weit der Eifer dieses Pompejanischen Legaten für die Juden rege war. Er wußte oder hatte erfahren, daß die griechische Bürgerschaft von Ephesus, feindseligen Geistes gegen ihre jüdischen Mitbewohner, wie sie waren, sich um des Consuls Edikt nach seiner Entfernung aus Ephesus nicht kümmerten, jüdische Jünglinge und Männer unter die Rekruten zu stecken versuchten. Daraufhin meldete Ampius den Archonten, dem Rat und der Bürgerschaft von Ephesus, daß er die Eximirung der Juden nicht nur vom Consul, sondern auch von dem Prätor und Mitbeamten erlangt habe, daß sie dieses beachten, und sich ja nicht beikommen lassen möge, die Juden damit zu belästigen [1]).

Ohne Zweifel haben sich die Ephesier damals gefügt, obwohl sie einige Jahre später noch einmal nachdrücklich ermahnt werden mußten, die Juden mit der Aushebung und Verkümmerung der ihnen zustehenden Freiheit der Religionsübung nicht zu belästigen [2]). Der Rath von Sardes wurde genöthigt, einen Erlaß zu veröffentlichen, daß die Juden in dieser Stadt vom Kriegsdienste befreit seien [3]).

Die Zuvorkommenheit der römischen Kriegsbeamten gegen die Juden zeigt sich auch von einer andern Seite. Die Insel Delos gehörte gar nicht zum Verwaltungsbezirk Kleinasiens, sondern war zur Provinz Achaja zuständig. Die auf dieser Insel wohnenden Juden waren demnach in die vom Consul Lentulus gewährte Befreiung nicht eingeschlossen. Dazu hätte es eines besondern Edikts des Legaten oder Prätors von Achaia bedurft. Nichts desto weniger hat sich ein Legat Marcus Piso beeifert, sobald er in Delos eingetroffen war, um die

---

[1]) Schluß desselben § 3: *Ἐφεσίων ἄρχουσι . . . ὑμᾶς τε βούλομαι φροντίσαι, ἵνα μή τις διενοχλῇ.*

[2]) Das. § 12.

[3]) Das. § 14 zum Schluß.

Aushebung von Truppen für den noch nicht beendeten Riesenkampf zwischen Cäsar und Pompejus, zu besorgen, der Obrigkeit von Delos kundzugeben, in Folge des Ediktes vom Lentulus diejenigen Juden, welche im Besitze des römischen Bürgerrechtes seien, von der Aushebung zu befreien. Und die Obrigkeit machte diesen Befehl bekannt (Mai 48 [1]).

Der Redner Dositheos, welcher die Formel gefunden hatte, daß die Juden nach römischem Brauch gar nicht zum Kriegsdienste herangezogen werden dürften, hat diesen einen wesentlichen Dienst geleistet. Freilich ohne die Geneigtheit der römischen Würdenträger für sie wäre seine beredte Auseinandersetzung verhallt. Die Aushebungsofficiere, die doch beauftragt waren, recht viele Rekruten für den Feldherrn ihrer Partei zusammenzutreiben, mußten also geneigt gewesen sein, sich von Dositheos' Rede bestimmen zu lassen, den Consul aufmerksam zu machen, ob mit den Juden von Ephesus eine Ausnahme zu machen sei. Lentulus und sein Generalstab mußten eine Regung empfinden, auf diesen Antrag einzugehen, Titus Ampius mußte von besonderem Eifer beseelt gewesen sein, diese Wohlthat sämmtlichen jonischen Juden zu Gute kommen zu lassen. Diese Geneigtheit, von der strengen militärischen Maßregel abzugehen zur Zeit eines schweren Krieges, in welcher jede Rücksichtsnahme wegfällt, wäre völlig unerklärlich, wenn die Juden in den bedeutenden jonischen Städten nicht eine Achtung gebietende Stellung eingenommen hätten.

Ihr Ansehen beruhte wohl zunächst auf ihrem Wohlstand, der dadurch bezeugt ist, daß sie öfter bedeutende Summen zur Spende für den jerusalemischen Tempel zusammengelegt haben. In dem goldreichen Lydien sind die Juden vermöge ihrer Ge-

[1]) Das. mit Berufung: *διὰ τὸ τὸν ὕπατον . . Λέντλον δεισιδαιμονίας ἕνεκα ἀπολελυκέναι τοὺς Ἰουδαίους τῆς στρατείας.*

schäftsrührigkeit wohl nicht arm geblieben, und sie wußten wohl vorsichtiger als die Griechen, mit ihrem Erworbenen hauszuhalten. Noch vor der Tempelzerstörung kamen Auswanderungen aus Palästina nach Kleinasien so häufig vor, daß die Gesetzeslehrer sich veranlaßt sahen, Bestimmungen und Einschränkungen darauf bezüglich zu treffen [1]). Ein Jerusalemer, Niketas, ist nach Karien ausgewandert und hat sich in dem kleinen, von Fischerei lebenden Städtchen Jasos angesiedelt [2]). Da er sich ein Jernsalemer in der Inschrift nannte, muß er noch vor der Zerstörung des Tempels die Hauptstadt Judäas verlassen haben. Die aus Judäa ausgewanderten ließen sich in Kleinasien nieder, und doch wohl in der Hoffnung von ihren wohlhabenden Stammgenossen gefördert zu werden. Sie nahmen bald griechische Namen an, wie es bei den jonischen Juden Brauch war. — Diese müssen sich auch griechische Bildung angeeignet haben, um nicht von ihren heidnischen Nachbaren als Barbaren verachtet zu werden.

Wir besitzen zwar kein jüdisch-hellenistisches literarisches Werk, dessen Ursprung auf kleinasiatischem Boden mit Sicherheit angenommen werden könnte. Aber manche sibyllinische Fragmente, welche sich auf kleinasiatische Vorgänge und Städte beziehen, sind wahrscheinlich von jonisch-jüdischen Dichtern verfasst worden. Mit der düstern Weissagung der jüdischen Sibylle gerade über diejenigen jonischen Städte, welche den Juden öfter Kränkungen bereitet haben, ganz besonders über Ephesus, machte sich wohl ein jonisch-jüdischer Dichter Luft gegen diese feindlichen Städte:

---

[1]) Die Bestimmung המביא גט מחוץ לארץ und die Bestimmung Rabban Gamaliels I. שהרא כותב אישי פלוני וכל שום שיש לו, die auf das Factum zurückgeführt wird: שלחו ליה בני מדינת הים לר' גמליאל בני אדם הבאים משם לכאן (Gittin 34), galten zunächst für Kleinasien, das מדינת הים genannt wird. Die Bestimmung: ארץ העמים מטמא, sollte die Auswanderung beschränken.

[2]) Lebas et Wadington, Inscriptions d'Asie Mineure

„Jetzt aber will, armes Asien, ich dich bitter beklagen,
„Auch der Joner Geschlecht, der Karier, der geldreichen Lyder,
„Weh, weh' Sardes, weh, weh Dir fluchwürdiges Tralli's!
„Weh, weh, Laodicea, prächtige Stadt, durch Erdbeben
„Wie geht ihr vermisset zu Grunde und in Staub gewandelt!
. . . . . .
„Und der Artemis' Haus, in Ephesus hochaufgerichtet,
„Durch Erschütterung und Beben wird in die schreckliche Meerfluth
„Stürzen hinab, so wie der Sturm die Schiffe umbrauset,
„Und das gestürzte Ephesus klagt und wimmert am Ufer,
„Sucht seinen Tempel noch auf, den fürder nimmer bewohnbar" [1]).

Während Julius Cäsars Diktatur durfte im ganzen Gebiet des Römerreiches keinem Juden ein Haar gekrümmt werden. Er hielt seine schützende Hand über sie, weil er sehr dankbar dafür war, daß die Truppen des Königs Hyrkanus II und die kriegsfähigen Juden in Aegypten ihm in der Noth, als er ohne Armeen in Alexandrien gewissermaßen belagert war, beigestanden hatten. Er ertheilte daher dem jüdäischen König eine Art Patronatsrecht auch über die auswärtigen Juden. Der allmächtige Cäsar hatte die Juden als Freunde Roms erklärt, wer sollte sich vermessen, sie zu verletzen? Hyrkan, im eigenen Lande ein Schattenfürst, aber von Cäsar gewissermaßen zum Oberhaupte (Ethnarch) der Gesammtjudenheit in den römischen Provinzen erklärt, sorgte dafür, daß den Joniern die Thatsache vor Augen gerückt werde, daß die Juden als Freunde und Bundesgenossen Roms anerkannt wurden. Er delegirte Gesandte dahin, wo er wußte, daß

---

p. 96 Nr. 294 und daraus Salomon Reinach, Revue des études juives X p. 76. Die Inschrift lautet Νικητας Ιάσονος Ιεροσολυμίτης. Das. sind auch jüdisch-griechische Inschriften von Juden in Hypaipa, in Magnesia (Kleinasien), in Germa in Galatien, das. VII p. 161 eine längere Inschrift in Smyrna; das. XII p. 236 f eine in Phocäa abgedruckt.

[1]) Sibyllinen V, V. 287—297.

seinen Stammgenossen Unbilde zugefügt wurden. Die Griechen in Laodicea, in Pergamum, in Halikarnaß beriefen sich daher, zu erklären, daß sie die Religion der Juden keineswegs stören wollen. Die Obrigkeit von Halikarnaß erklärte, daß bei Strafe Niemand ihnen wehren sollte, am Sabbat zum Gottesdienste Männer und Frauen zusammenzukommen und das Gebet in der Nähe des Meeres zu verrichten [1]). —

Die Sardier mußten zwar erst von den Juden ermahnt werden, daß sie von dem römischen Senat und Volk Religionsfreiheit erlangt hätten, und dem zu folge sollte sie ihnen auch unbeschränkt bleiben. Dann aber erklärten Rath und Bürgerschaft mit einer gewissen Unverfrorenheit, daß sie zwar stets ihren jüdischen Mitbewohnern vielfache und bedeutende Vergünstigungen gewährt hätten, nichts desto weniger wollen sie ausdrücklich die von den Römern ihnen zugesicherte Religionsfreiheit anerkennen, daß die Juden nämlich nach ihren Gebräuchen leben, daß sie nicht vor Gericht gezogen werden, und daß ihnen ein Platz eingeräumt werde, worin sie mit ihren Frauen und Kindern ungehindert zum Gebet sich einfinden können. Näher noch bestimmte der Rath und die Bürgerschaft von Sardes, daß sie den betreffenden Beamten den Auftrag ertheilen, einen den Juden genehmen Platz für ein Bethaus zum Bau und zur Wohnung auszuwählen und außerdem noch den Marktaufsehern die Pflicht aufgelegt haben, Sorge dafür zu tragen, daß solche den Juden erlaubte Nahrungsmittel eingeführt werden [2]).

Nach Cäsars Tod begannen die jonischen Städte wieder ihre Feindseligkeit gegen die Juden. Sie störten wiederum ihre

---

[1]) Josephus Alterth. XIV 10 § 20—23.

[2]) Das. § 24. Das Letzte ist im Griechischen ausgedrückt: ὅπως τε τοῖς τῆς πόλεως ἀγορανόμοις ἐπιμελὲς ᾖ καὶ τὰ ἐκείνοις (τοῖς Ἰουδαίοις) πρὸς τροφὴν ἐπιτήδεια ποιεῖν εἰσάγεσθαι.

Religionsübungen, verboten ihnen zum Gottesdienste sich zu versammeln und Spenden zum jerusalemischen Tempel zu senden. Und da nun damals wieder Soldatenaushebungen betrieben wurden, die scheinbaren Republikaner, d. h. die Partei des Brutus und Cassius, wider die Cäsarianer, und diese wider jene, so sollten die jonischen Juden in Ephesus und andern Städten wiederum zum Kriegsdienste gezwungen und gelegentlich auch ihrer Religionsfreiheit beraubt worden. Die Griechen behaupteten fort und fort, da die Juden nicht die griechischen Götter verehren, dürften sie an den städtischen Rechten keinen Antheil haben und zu Heloten degradirt werden [1]). Die Letztern scheinen sich an ihren Schutzherrn, den Ethnarchen Hyrkan, deswegen gewandt zu haben, und dieser beauftragte einen Gesandten Alexander, Sohn des Theodoros, in seinem Namen den damaligen römischen Machthaber in Jonien, den Mitkonsul des damals mächtigen Markus Antonius, anzugehen, die Juden auch diesmal vom Kriegsdienste zu befreien. Dieser Machthaber, Publius Cornelius Dolobella, welcher abgesetzt worden war, sich in den Besitz von Syrien zu setzen, aber sich auf seiner Reise dahin längere Zeit in Kleinasien aufgehalten hatte, gewährte daraufhin mit Berufung auf frühere Beispiele die Befreiung von der Aushebung, und richtete ein, seinen Willen enthaltendes Dekret an den Magistrat von Ephesus (43 vor, etwa im Monat März).

Die in diesem Dekret wiederholten von Hyrkan angegebenen Gründe für die Befreiung lauten anders, als diejenigen, welche der Redner Dositheos sechs Jahre vorher dafür geltend gemacht hatte (o. S. 335). Hyrkan erklärte und Dolobella wiederholte es zur Kenntnißnahme für die Epheser, daß die Juden überhaupt nicht in den Krieg ziehen könnten, weil sie

[1]) Vgl. Jos. Alterth. XII, 3, 2.

an den Sabbattagen weder Waffen tragen noch Märsche machen dürften, und weil sie sich im Kriege nicht mit solchen Nahrungsmitteln versorgen könnten, welche ihnen nach ihrem religiösen Brauch gestattet sind. — Auch ermahnte Dolobella die Epheſier auf Hyrkans Gesuch, die Juden ihrer Stadt in ihren Religionsübungen nicht zu stören. So von den Römern begünstigt, mußten ihnen die boshaften kleinasiatischen Griechen immer und immer Concessionen machen und ihre Chikanen gegen sie einstellen [1]). Erwähnenswerth ist es auch, daß die jonischen Juden, so entfernt sie auch von Jerusalem, dem Sitze der religiösen Gesetzgeber waren, streng an ihren Religionsgesetzen festhielten. Daraus läßt sich ohne weiteres schließen, welches Ansehen die Centralbehörde, das Synhedrin in Jerusalem, bei den Glaubensgenossen in der Diaspora hatte, von dem allein die religiöse Gesetzgebung für das, was verboten und erlaubt ist, bestimmt wurde. Politisch unmächtig, hatte das Synhedrion eine ungeschränkte und willfärig anerkannte Autorität für die Juden im römischen Reiche, wie in Parthien.

Oefter noch mußten die Kleinasiaten ermahnt werden, die Religionsfreiheit der Juden nicht anzutasten. Der Kaiser Augustus und sein Minister Agrippa mußte wiederholt zu ihren Gunsten intervenieren. Es ist aber kein Anhaltspunkt vorhanden, wie es ihnen unter den verworfenen und tollhäuslerischen Kaisern ergangen ist, da diese für sie eben so wenig Interesse hegten, wie für die Gerechtigkeit und Menschlichkeit.

G.

[1]) Das. §. 11—12.

Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland.

Herausgegeben von Prof. Dr. Ludwig Geiger im Auftrage der vom deutsch-israel. Gemeindebund berufenen „historischen Commission". I. Heft.

Die „Zeitschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums" begrüßt mit Freuden jedes Unternehmen, das geeignet ist die Kunde des Judenthums und zumal des deutschen Judenthums zu fördern; wo so hervorragende Männer sich vereinigen und mit einer gewissen Feierlichkeit der Welt gegenüber sich verpflichten, da dürfen wir mit voller Zuversicht bedeutenden Leistungen entgegensehen. Der deutsch-israelitische Gemeindebund ist als Geburtshelfer bei dieser historischen Kommission betheiligt, zu der von christlichen Gelehrten Stobbe, Wattenbach, Weizsäcker gehören, und diese geburtshilfliche Thätigkeit wäre, wenn unsere Erwartungen sich erfüllen, vielleicht das Beste, was der Gemeindebund unter seinem gegenwärtigen Präsidium geleistet hätte.

Als die Zusammensetzung der „historischen Kommission" in weiteren Kreisen bekannt wurde, da hat es vielfach Befremden und Erstaunen hervorgerufen, daß Graetz's Name unter den Mitgliedern fehlte; es wäre, so scheint es, allzu zimperlich in diesen Blättern deswegen nicht davon zu sprechen, weil Prof. Graetz seit langen Jahren Redakteur dieser Zeitschrift ist. Hat doch der Mann, der unter allen Mitgliedern der Kommission den glänzendsten Namen hat, schon vor zwei Jahrzehnten die Verdienste Graetz's deutlich genug anerkannt; mann kann also schon selbst in diesem Journal davon reden, ohne in den Verdacht zu gerathen, dem Redakteur in seinem eigenen Hause zu

schmeicheln; da Männer zur Kommission gehören, die, wie groß auch immer ihre Verdienste auf anderen Gebiete sein mögen, für die jüdische Geschichte noch gar nichts geleistet haben, so war die Ehre, die dem Prof. Graetz versagt wurde, nicht gar groß.

Aber erwähnen mußten wir diesen Umstand, weil etwas stürmische Freunde in öffentlichen Blättern das Verlangen ausgesprochen haben, alle jüdischen Gemeinden, welche die Ausschließung des Prof. Graetz bei der Zusammensetzung der historischen Kommission mißbilligten, sollten ihren Austritt aus dem Gemeindebund erklären. Referent hat das Gefühl der treuesten Verehrung gegen Graetz, seinen einstigen Lehrer, aber er kann sich nicht dazu verstehen diese vermeintliche Kränkung so tragisch zu nehmen, obgleich er es sich sonst wohl zutraut nicht kalt und hart zu bleiben, wenn sein Lehrer wirklich verwundet wird. Der Gemeindebund kann unter veränderten Verhältnissen noch manches Gute schaffen; er ist der Rahmen, der das deutsche Judenthum umspannt, er ist eben jetzt dabei etwas Nützliches anzuregen, und Graetz's Namen sollte dazu benutzt werden, um diesen Bund zu sprengen oder nur zu schwächen? Wir wissen nicht, wie Graetz selbst darüber denkt, aber wir können nur den wohlmeinenden Freunden auf's Entschiedenste abrathen den Gemeindebund zu bekämpfen, weil er gegen Graetz rücksichtslos war. Ein Mann, der länger als vier Jahrzehnte sich der jüdischen Geschichte widmet, der bei der Energie und Schärfe seines Urtheils so manchen leidenschaftlichen Angriff hervorgerufen und ihn gelassen ausgehalten hat, weiß, woher der böse Wind weht und kümmert sich nicht viel darum. Die Aufklärung, die die historische Kommission durch Veröffentlichung von Urkunden spendet, wird dem Forscher willkommen sein, auch wenn er nicht zur Kommission gehört. Wie sagt doch der alte Göthe; „Laßt mich nur auf meinem Sattel gelten, bleibt in euren Hütten,

euren Zelten, und ich reite froh in weite Ferne, über meine Mütze nur die Sterne". Auf das Frohgefühl seine Individualität zum Ausdruck zu bringen, wird kein Verständiger, der nur eine Individualität hat, verzichten um es All und Jedem recht zu machen. Es wäre für Graetz Platz gewesen in der historischen Kommission, es wird für ihn sicherlich noch Platz sein neben der historischen Kommission. Es ist das nicht die erste Thorheit oder vielmehr Schlauheit, die der Deutsche Gemeindebund begeht; es ist gewiß ja kein Zufall, daß die Berliner Gemeindebehörden den Bund fast ignoriren; als Referent vor kurzem in einer Gesellschaft, in welcher von den socialen Verhältnissen Berlins die Rede war, die Bemerkung machte, daß es in allen Berufsklassen Mühlendammer gebe, da wurde ihm ganz spontan von einer Dame zur Bekräftigung ein Name genannt, der mit dem Gemeindebund in ziemlicher Verbindung steht. Alle diese Unebenheiten müssen nun einmal ertragen werden, aber wir dürfen uns nicht im Uebereifer dazu hinreißen lassen, etwa, wenn wir uns die sprichwörtliche Wendung gestatten dürfen, das schmutzige Wasser fortzugießen, bevor wir reines haben. Also regen wir uns nicht so sehr auf, daß wir in der Kommission „den und jenen sehen, der nicht da ist" sondern erfreuen wir uns an den Männern, die da sind, die sich zu dem verdienstlichen Werke vereinigt haben.

Freilich über einen Punkt kommen wir beim besten Willen nicht hinweg. Wie steht es bei allen den Herren mit dem Hebräisch Lesen? Wir reden hier nicht von den christlichen Gelehrten, bei denen diese Kunde außerhalb ihrer Berufsstudien liegt, sondern wir meinen bei unserer Frage die jüdischen Männer, die der Kommission für die Geschichte der Juden in Deutschland angehören. Ja vielleicht ginge es noch, wenn diese mittelalterlichen Juden so liebenswürdig gewesen wären, die Vocalisation zu punktieren, wie man es in jedem hebräischen Gebet-

büchlein findet. Aber diese bösen Menschen, die auf die deutschen Gelehrten des neunzehnten Jahrhunderts so gar keine Rücksicht nahmen, die gar nicht an die Ehre dachten, daß einmal jüdische Professoren unseres aufgeklärten Zeialters aus ihnen geschichtliche Kunde werden schöpfen wollen, schrieben unpunktirt. Das ist wirklich fatal! Der auf jüdischem Gebiete Gelehrteste unter all den Herren ist am Ende — Herr Geheimrath Kristeller der Geburtshelfer. Wie jetzt die Kommission aussieht, werden wir wol auf alles Material, das aus Hebräisch geschriebenen Werken für die Geschichte der deutschen Juden sich gewinnen läßt, im Wesentlichen verzichten müssen, wenn nicht, wie vielleicht zu hoffen steht, gute Freunde aus der Korona ihr unter die Arme greifen.

Auch bei der Wahl des Redakteurs für die Zeitschrift hatte d.e Kommission kein besonderes Glück; freilich ist gerade beim Charakter dieser neuen Zeitschrift, der wol nur ganz gediegene Mitarbeiter durch die Commission werden zugeführt werden, der Redakteur unwichtig; wir hoffen dem Prof. Geiger möglichst selten in dem von ihm redigirten Journal zu begegnen und gönnen ihm unter dieser Bedingung gern den Glanz, daß er jedesmal mit dicker Schrift auf dem Tittelblatt steht. Es kommt ja nicht auf den Portier an, sondern auf die Gäste. Dieser Hans Dampf in allen Gassen, der allerdings schon in sehr jungen Jahren es fertig gebracht hat, seichte, schlechte und dicke Bücher zu schreiben, wird nirgendswo für voll genommen. In dieser ersten Nummer hat er offenbar viel zu frei gewaltet; es wäre übereilt und unvorsichtig aus dieser Nummer auf den Charakter des ganzen Unternehmens zu schließen. Die gelehrten Männer, die sich der Sache angenommen haben, werden bald merken, daß ein Blatt, das unter ihrer Aegide in's Leben tritt, nicht bei einigem Weizen so viel Spreu, nicht so fade und inhaltslose Artikel enthalten darf; sie werden Remedur eintreten lassen und dem Redakteur schärfer auf die Finger sehen;

vielleicht dient auch zur Entschuldigung, daß, wie bei mancher Ausstellung zum Eröffnungstermin die besten Bilder fehlen, und dann eben die Ausstellung ohne die Treffer eröffnet werden muß, so auch hier die guten Artikel noch nicht da waren, als das erste Heft gedruckt wurde. Diese guten Artikel, sie werden späterlich noch kommen; der schlechte Eindruck des ersten Heftes wird verwischt werden.

Offenbar um einem tiefgefühlten Bedürfniß abzuhelfen, beschenkt uns Dr. Jacob Auerbach mit einem Aufsatze: Moses Mendelsohn und das Judenthum. Dieser Aufsatz nimmt fast die erste Hälfte des ganzen Heftes ein; der Verfasser ist in den letzten Jahren dadurch weitern Kreisen bekannt geworden, daß er der Adressat der zwei Bände Briefe ist, die Berthold Auerbach mit der Absicht einer spätern Veröffentlichung während mehreren Jahrzehnten an ihn gerichtet hatte. Dr. Jacob Auerbach war seinem berühmten Vetter gleichsam ein Briefbeschwerer oder, wenn das besser klingt, ein Archiv für allerhand Notizen, und da den lebhaften Naturell Berthold Auerbach's die Form des Tagebuchs, das stille Zwiegespräch mit sich selbst, nicht immer zusagte, so war ihm die Adressirung an den Vetter eine willkommene Gelegenheit, um der Darstellung dieser Tagebuchsnotizen, dieser Gedanken und Eindrücke, welche das Leben ihm bot, eine frischere Färbung zu geben. Man erzählt von der Stael, daß sie einmal begeistert berichtete, wie gut sie sich mit drei jungen Herren unterhalten habe, die eben von ihr gegangen seien. Erst in diesem Momente erfuhr sie, daß die drei Herren taubstumm gewesen waren. Nein! auf einen Gedanken austausch waren die Briefe Berthold Auerbachs trotz einiger höflichen Wendungen, die darin vorkommen, im Wesentlichen nicht berechnet. Dieser Vetter ist nun durch den Erfolg dieser Edition stolz geworden und fühlt sich verpflichtet der Menschheit sein Testament zu hinterlassen; alles Vögliche wird in dem Aufsatz, der den

bequemen Titel „Mendelsohn und das Judenthum“ führt, zwanglos besprochen; nur der guten deutschen Sprache wird häufig Zwang angethan; Herr Auerbach sagt: „wie das Familienleben der Juden sie vor Verwilderung bewahrt habe, habe ich an einem andern Orte dargelegt und ist überhaupt oft genug hervorgehoben worden.“ Dieser Satz ist typisch für die ganze Arbeit; was Herr Auerbach darlegt, ist überhaupt oft genug hervorgehoben worden. Was der Autor auf dem Herzen hatte, ist bei dieser Gelegenheit abgelagert worden, aber er hatte wenig originelle Gedanken auf dem Herzen.

Mendelsohn wird heute von allen Parteien innerhalb des Judenthums in Anspruch genommen; die Herren wissen zu gut, daß sein großer Name ein Magnet ist für die Massen, und sie wollen sich diese magnetische Wirkung zu Nutze machen. Ein alter Führer der Reformpartei hat es einmal ehrlich eingestanden: Mendelsohn hat mehr die alte Zeit geschlossen, als die neue Zeit begonnen; dies ist vom Standpunkt des Radikalismus ganz richtig, denn von ihm hätte sich M. abgewendet; aber Auerbach behauptet, die Reformbestrebungen im heutigen Judenthum (darunter versteht er den Radikalismus Geiger's, Holdheims und ä.) setzen das Werk Mendelsohn's fort; ebenso haben die Orthodoxen der alten Schule „Mosche Dessau“ in Acht und Bann erklärt, aber ihre Jünger von heute sagen wieder, ganz wie Auerbach, sie setzen das Werk Mendelsohn's fort.

Hierbei vermischt Auerbach mit der Fixigkeit eines gewandten Kartenspielers Zunz mit Geiger. Zunz ist im besten Sinne der Fortsetzer Mendelsohn's, und er hatte sogleich, als er den Kulturverein gründete und als dessen wichtigste Aufgabe eine gute Ausgabe der gesammten Mendelsohn'schen Schriften hinstellte, davon das klarste Bewußtsein. Aber hat sich Zunz mit dem modernen Reformjudenthum je identificirt? Dieses Kartenspielerkunststück leistet Auerbach in folgendem Satze, der auch sonst, was schiefe

Auffassung und unklare Stilistik anlangt, immerhin sich zeigen kann: „Die neuere mit Leopold Zunz beginnende Wissenschaft des Judenthums erkennt nach der Auffassung Abraham Geiger's in der Tradition das Princip des lebendigen Geistes und des Fortschritts nach veränderten Verhältnissen und leitet aus ihm die Berechtigung zu der von Vielen erstrebten Umgestaltung, wie sie in unserer Zeit unabweislich geworden ist, theilweise auch schon begonnen hat. Die Wissenschaft hat sich die Aufgabe gestellt, die Grundgedanken des Judenthums in ihrer Tiefe zu erfassen und darauf hinzuwirken, daß jeder Zwiespalt zwischen Leben und Ueberzeugung aufhöre". Dieses Redensartengemengsel, wo Wahres und Falsches zusammengeworfen wird, wird noch in einigen andern Sätzen weitergeführt, aber es ist kein Vergnügen so was auszuschreiben, und eine Grenze hat Recensentenpflicht. Was würde Leopold Zunz gesagt haben zu dieser Definition der Wissenschaft, der er sein Leben gewidmet hat? „Das Princip des lebendigen Geistes" ist die Tradition; wir denken die Thora ist erst recht das Princip des lebendigen Geistes; und was ist lebendig für ein Beinort bei Geist? Kann sich Auerbach auch einen todten Geist denken? „des Fortschritts nach veränderten Verhältnissen" nur des Fortschritts?, veränderte Verhältnisse können auch einen Rückschritt bedingen; „eine Umgestaltung, die unabweislich geworden ist und theilweise auch schon begonnen hat." Wir denken, unabweisliche Umgestaltungen müssen sich schon vollzogen haben oder eben vollziehen, nicht erst theilweise beginnen; „theilweise beginnen" man kann sich nicht bescheidener ausdrücken. Auerbach will natürlich nichts Anderes sagen, als: jede Zeit schafft sich religiöse Einrichtungen, die ihr gemäß sind. Wie verschnörkelt, wie verschoben und verschroben wird dieser schlichte Satz in der obigen Darstellung! Die Wissenschaft des Judenthums hat sich nicht ausschließlich die Aufgabe gestellt, die Grundgedanken des Judenthums in ihrer Tiefe zu

bequemen Titel „Mendelsohn und das Judenthum“ führt, zwanglos besprochen; nur der guten deutschen Sprache wird häufig Zwang angethan; Herr Auerbach sagt: „wie das Familienleben der Juden sie vor Verwilderung bewahrt habe, habe ich an einem andern Orte dargelegt und ist überhaupt oft genug hervorgehoben worden.“ Dieser Satz ist typisch für die ganze Arbeit; was Herr Auerbach darlegt, ist überhaupt oft genug hervorgehoben worden. Was der Autor auf dem Herzen hatte, ist bei dieser Gelegenheit abgelagert worden, aber er hatte wenig originelle Gedanken auf dem Herzen.

Mendelsohn wird heute von allen Parteien innerhalb des Judenthums in Anspruch genommen; die Herren wissen zu gut, daß sein großer Name ein Magnet ist für die Massen, und sie wollen sich diese magnetische Wirkung zu Nutze machen. Ein alter Führer der Reformpartei hat es einmal ehrlich eingestanden: Mendelsohn hat mehr die alte Zeit geschlossen, als die neue Zeit begonnen; dies ist vom Standpunkt des Radikalismus ganz richtig, denn von ihm hätte sich M. abgewendet; aber Auerbach behauptet, die Reformbestrebungen im heutigen Judenthum (darunter versteht er den Radikalismus Geiger's, Holdheims und ä.) setzen das Werk Mendelsohn's fort; ebenso haben die Orthodoxen der alten Schule „Mosche Dessau“ in Acht und Bann erklärt, aber ihre Jünger von heute sagen wieder, ganz wie Auerbach, sie setzen das Werk Mendelsohn's fort.

Hierbei vermischt Auerbach mit der Fixigkeit eines gewandten Kartenspielers Zunz mit Geiger Zunz ist im besten Sinne der Fortsetzer Mendelsohn's, und er hatte sogleich, als er den Kulturverein gründete und als dessen wichtigste Aufgabe eine gute Ausgabe der gesammten Mendelsohn'schen Schriften hinstellte, davon das klarste Bewußtsein. Aber hat sich Zunz mit dem modernen Reformjudenthum je identificirt? Dieses Kartenspielerkunststück leistet Auerbach in folgendem Satze, der, auch sonst, was schiefe

Auffassung und unklare Stilistik anlangt, immerhin sich zeigen kann: „Die neuere mit Leopold Zunz beginnende Wissenschaft des Judenthums erkennt nach der Auffassung Abraham Geiger's in der Tradition das Princip des lebendigen Geistes und des Fortschritts nach veränderten Verhältnissen und leitet aus ihm die Berechtigung zu der von Vielen erstrebten Umgestaltung, wie sie in unserer Zeit unabweislich geworden ist, theilweise auch schon begonnen hat. Die Wissenschaft hat sich die Aufgabe gestellt, die Grundgedanken des Judenthums in ihrer Tiefe zu erfassen und darauf hinzuwirken, daß jeder Zwiespalt zwischen Leben und Ueberzeugung aufhöre". Dieses Redensartengemengsel, wo Wahres und Falsches zusammengeworfen wird, wird noch in einigen andern Sätzen weitergeführt, aber es ist kein Vergnügen so was auszuschreiben, und eine Grenze hat Recensentenpflicht. Was würde Leopold Zunz gesagt haben zu dieser Definition der Wissenschaft, der er sein Leben gewidmet hat? „Das Princip des lebendigen Geistes" ist die Tradition; wir denken die Thora ist erst recht das Princip des lebendigen Geistes; und was ist lebendig für ein Beiwort bei Geist? Kann sich Auerbach auch einen todten Geist denken? „des Fortschritts nach veränderten Verhältnissen"; nur des Fortschritts? veränderte Verhältnisse können auch einen Rückschritt bedingen; „eine Umgestaltung, die unabweislich geworden ist und theilweise auch schon begonnen hat." Wir denken, unabweisliche Umgestaltungen müssen sich schon vollzogen haben oder eben vollziehen, nicht erst theilweise beginnen; „theilweise beginnen" man kann sich nicht bescheidener ausdrücken. Auerbach will natürlich nichts Anderes sagen, als: jede Zeit schafft sich religiöse Einrichtungen, die ihr gemäß sind. Wie verschnörkelt, wie verschoben und verschroben wird dieser schlichte Satz in der obigen Darstellung! Die Wissenschaft des Judenthums hat sich nicht ausschließlich die Aufgabe gestellt, die Grundgedanken des Judenthums in ihrer Tiefe zu

erfassen, sondern sie ist, wie sie sich in dem letzten halben Jahrhundert entwickelt hat, eine wesentlich historische, die vielleicht sogar ein wenig gar zu spröde von der Praxis der Religion sich abwendet; und das Hinwirken, daß „jeder Zwiespalt zwischen Leben und Ueberzeugung aufhöre" ist wol allen Parteien gemeinsam; trotzdem sich noch diesen Sätzen des Herrn Auerbach das Gegentheil vermuthen läßt, so werden wir von der Ansicht nicht lassen, daß auch die religiös Radikalen nach ihrer Ueberzeugung thun und reden. Mit einer gewissen Neugierde sehen wir freilich dem Versuche entgegen, wie die „Wissenschaft" auf dem Boden des Judenthums es fertig bringen will z. B. die Lehre vom Sabbat mit den Ansichten und der Praxis des Radikalismus zu vereinigen. Die Wissenschaft sollte unseres Erachtens gar keine andern Tendenzen haben, als die Wahrheit und nicht auf das praktische Leben hinüberschielen, um dort gewisse Wirkungen zu erzielen. Das ist eine Tendenzwissenschaft, und der selige Abr. Geiger stand seinem gelehrten Rufe im Wege, als er sich allzu oft ihr widmete. Wir glauben nicht, daß die neue Zeitschrift, und daß zumal die christlichen Herren, die sich für sie interressiren, eine derartige Wirkung beabsichtigen.

Etwas sonderbar ist es, daß Auerbach die religiöse und sociale Erneuerung des Judenthums auf — Leibnitz zurückführt. „Aristoteles hat durch Maimonides auf die jüdische Religionsphilosophie gewirkt. Und so hat Leibnitz, den man oft mit ihm verglichen hat (mit wem? mit Maimonides oder mit Aristoteles?) durch Moses Mendelssohn eine ganz neue und höchst folgenreiche Wendung in der äußeren und der inneren Geschichte des Judenthums hervorgerufen". Auf solche Kapricen verfällt Herr Auerbach, da er nun doch einmal etwas Neues und recht Gelehrtes bringen will.

Bei unserm Autor darf man die Worte nicht so genau nehmen, sonst könnte man empört sein, über die Behauptung

(S. 6), daß der altjüdische Gottesdienst, „der wahren Andacht entbehrt habe“. Auch wer sonst für alle die modernen gottesdienstlichen Reformen schwärmt, wird dies nicht zu behaupten wagen; auch wohl Herr Auerbach selbst nicht: aber er hat es nun einmal so hingeschrieben, weil es nach seiner Ansicht die Periode besser abrundete.

Herr Auerbach findet den häufig gebrauchten Vergleich M's. mit Sokrates unzutreffend; freilich wenn schon jedes Gleichniß hinkt, so besonders solche Vergleiche aus grundverschiedenen Zeiten und Völkern. Aber der Phaedon war doch nur der äußere Anlaß zu dem Vergleich. Mendelsohn glich dem Sokrates, weil er wie dieser die Philosophie vom Himmel zur Erde gebracht hat, weil er die Philosophie populär gemacht hat, vor Allem aber glich er dem Sokrates wegen des edlen Einklanges zwischen Lehre und Leben, wegen seiner selbstlosen von jeder Neigung des Eigennutzes und des Ehrgeizes freie Hingebung an der Forschung, während doch sonst so oft Philosophen höchst unphilosophisch gelebt haben; selbst der große Leibnitz mit seinen „wunderbaren Wirkungen auf das Judenthum“ bietet in dieser Beziehung einige Blößen.

Auch die „Phrase“, wie er es nennt, daß Lessing dem Mendelsohn in der Schilderung des Nathan ein Denkmal gesetzt habe“, ist nicht ganz ohne Inhalt. Das Hauptargument Auerbachs dagegen ist recht banal. „Mendelsohn war nicht der Mann, der ein Christenmädchen als Jüdin oder vielmehr ohne alle positive Religion auferzogen hätte.“ Welcher Dichter schreibt denn die Wirklichkeit ab, ja welcher Dichter giebt nicht den Gestalten, die er unserer Theilnahme, unserer Bewunderung empfiehlt, den idealsten Gehalt aus seinem eigenen Wesen? Lessing hat den Nathan nicht geschrieben, um Mendelsohn ein Denkmal damit zu setzen, aber er hat, als er den Nathan schrieb, im Helden des Stückes ihm ein Denkmal gesetzt. Natürlich passen nicht alle Züge;

Mendelsohn hat, wenn ich einmal auf die Methode Auerbachs mich einlassen will, auch nicht wie Nathan alle seine Kinder auf gewaltsamen Wege verloren; aber wenn Auerbach selbst sagt: L. dachte bei seiner Dichtung gewiß öfters an Mendelsohn und wußte, daß auch viele Leser dabei an denselben als ein lebendiges Beispiel denken würden" was heißt dies anders als: Lessing hat seinem Freunde ein „Denkmal gesetzt"? Einzig aus Konnivenz gegen einige sonst vortreffliche deutsche Schriftsteller, die bei aller Verehrung für Lessing, sich mit dem Juden im Nathan nicht gut befreunden können, sollte doch ein Jude an dieser offenkundigen Thatsache, die er doch selbst zugiebt, nicht soviel herumnäkeln. Auerbach, der doch sonst Leibnitz, Mendelsohn und Judenthum in allzu engen Zusammenhang bringt, findet es „könend", daß M. in dem Verse „Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe es war sehr gut", dies sehr gut als Superlativ auffaßt. Aber wenn ihn auch Leibnitz bei dieser Erklärung beeinflußt haben mag, so ist doch der Optimismus grundjüdisch, wie die Citate Mendelsohns aus talmudischen Schriften an der betreffenden Stelle erweisen; rein exegetische Momente wie die Hervorhebung: Gott sah Alles, was er gemacht hatte, und sodann der Ausdruck „sehr gut" im Gegensatze zu dem gut am Schluß der andern Schöpfungstage konnten zu dieser Erklärung ohne Weiteres führen. Nachmanides hat den Vers ungefähr ebenso gedeutet.

Wollten wir uns noch länger durch diese Abhandlung, dies „Gebirg von Hirsebrei" hindurcharbeiten, wir müßten noch Vieles kritisiren. Aber daran hindert uns nicht nur der Mangel an Raum, sondern auch der Mangel an Lust. Das Beste an der Auerbach'schen Arbeit ist noch dies, daß er nach der Natur seines Gegenstandes nicht immer selbst das Wort führt, sondern es häufig an Mendelsohn, Lessing u. a. abgeben muß.

Ein besserer Geist waltet in dem zweiten Aufsatz dieses

Heftes. „Moses Mendelsohn und die deutsche Literatur“ von Franz Muncker. Herr Muncker spricht doch wenigstens nicht de omnibus rebus et quibusdam aliis. Freilich sogleich auf der ersten Seite begegnen wir einer Bemerkung, die jeder einigermaßen erwachsene jüdische Schuljunge berichtigen könnte. Um Mendelsohn auf ein recht hohes Piedestal zu stellen, wird er „der erste große jüdische Nationalschriftsteller, nicht nur der Deutschen sondern der gesammten europäischen Literatur genannt. Die hervorragenden israelitischen Autoren schrieben entweder hebräisch oder lateinisch; so unter Andern im Mittelalter Moses Maimonides“. Das weiß Auerbach besser und dieser schreibt S. 4 dieses Heftes: „Im Kulturleben ihrer Zeit stehend, schrieben jüdische Gelehrte und Forscher ihre theologischen Werke in arabischer Sprache. Die arabisch-aristotelische Philosophie fand ihre selbstständige Bearbeitung und ihre Anwendung auf das Judenthum in dem klassischen, arabisch geschriebenen Werke des Maimonides“. Es ist erstaunlich in einer Zeitschrift, deren strengwissenschaftlicher Charakter so laut betont wird, auf Fehler zu stoßen, die schon ein erträglicher Schüler vermeiden hätte. Auch der Redakteur erscheint hierbei in einem eigenthümlichen Lichte. Aber im übrigen ist der Aufsatz Munckers nicht so schlimm, als er nach dieser ersten Probe sich anläßt.

Allerdings, wie hoch auch immer Mendelsohn uns stets wegen der Kulturmission, die er im deutschen Judenthum vollzogen, und wegen der mittelbaren Wirkungen, die er dadurch auf die deutsche Kultur der Neuzeit ausgeübt hat, in der Nationallitteratur eines großen Volkes nimmt wol nur der eine bedeutsame Stellung ein, der durch selbstständige Werke diese Literatur bereichert hat. Die Kritik allein, sei sie auch noch so gediegen, erwirbt solche Rechte nicht. Selbst Lessing, dessen Kritik so genial und schöpferisch gewesen ist, dessen Prosa auf die Gestaltung des deutschen Stils wirksamer gewirkt als selbst die Werke

Göthe's und Schillers, würde vielleicht heute nicht mehr so fleißig gelesen werden, wenn er nicht auf der Krücke der Kritik die Höhen des Parnaß erklommen hätte. Glätte und Korrektheit des Stiles und der Gedanken sind gewiß erstrebenswerte Vorzüge, aber sie bringen nicht auf die Nachwelt. Zugegeben Mendelsohn war wohl der trefflichste derer, die sich, ohne selbstständig dichterisch zu schaffen, damals in Deutschland der schönwissenschaftl. Kritik widmeten. Nun wohl, so wäre er der erste unter den Vergessenen gewesen. Nur durch seine sonstigen Verdienste sind seine Werke so lange über Wasser gehalten worden.

Muncker wendet eine unnöthige Sorgfalt auf die Vergleichung der Luther'schen und Mendelsohn'schen Bibelübersetzung. Das Lob, das er Luther zollt, bedarf einer Einschränkung. Kraft besitzt der Stil Luthers; aber diese Kraft artet oft in Derbheit aus, und wo Zartheit des Ausdrucks erforderlich ist, da läßt er uns vollends im Stich. Der Landsknechtston, der damals die deutsche Prosa beherrschte, und der dem stürmischen, kampffrohen Luther gerade recht war, verroht den biblischen Ausdruck ganz ungebührlich. Es wird stets merkwürdig bleiben, daß das deutsche Volk, nachdem so viele außerordentliche Geister seiner Sprache Adel, Zartheit, die feinste Fähigkeit sich in der Uebersetzung, auch dem sprödesten fremdsprachlichen Werke anzuschmiegen, verliehen haben, sich noch immer mit der lutherischen Bibel begnügen muß, weil strenggläubige Pastoren auf diesen altertümlichen Jargon nicht verzichten wollen. Es ist kein Zweifel, daß die Geringschätzung, die die Bibel zuweilen in deutschen Landen erfährt, zurückzuführen ist auf diese oft rüde Uebersetzung des großen Reformators. „Vernunft wird Unsinn, Wohlthat Plage" wenn späte Enkel das festhalten sollen, was vor Jahrhunderten vortrefflich gewesen sein mag. Für uns hat Mendelsohn's Uebersetzung der Bibel keine besondere Autorität. Zum, der doch gewiß für Mendel-

sohn die höchste Verehrung hegte, hat schon vor einem halben Jahrhundert eine neue Uebersetzung der heiligen Schrift herausgegeben. Mendelsohn war bei seinem Uebersetzungswerke durch mancherlei Rücksichten eingeengt; er hat den Anstoß gegeben, wer es nach ihm besser macht, bleibt ihm zu ewigem Danke verpflichtet. Aber das entscheidende Verdienst der Mendelsohn'schen Uebersetzung war ein kulturelles, kein literarisches. Seitdem hat die Bibelforschung außerordentliche Fortschritte gemacht, die deutsche Sprache ist reicher, biegsamer, und sowohl durch Göthe wie durch die Pflege der volksthümlichen Dichtung naiver geworden; darum ist das Werk Mendelsohns veraltet; es trägt allzudeutlich das Gewand des achtzehnten Jahrhunderts. In diesem einen Punkte, daß sowohl die Uebersetzung Luthers wie die Mendelsohns kulturhistorische Thaten von eminenter Bedeutung gewesen sind, stimmen sie überein; sonst ist der Vergleich zwecklos. Nichts desto weniger ist die Lectüre des Munecke'schen Aufsatzes eine Erholung nach dem Auerbach'schen Wüstensande.

Erst jetzt im letzten Drittel dieses Heftes kommen wir zu Abhandlungen, deren Autoren nicht auf breitgetretenem Geleise sich bewegen. Höniger bietet einen längern Aufsatz „zur Geschichte der Juden Deutschlands im frühen Mittelalter," der Kölner Urkunden zu verwehrten versucht. H. ist auf diesem Gebiete heimisch; aber er liest aus den Urkunden Dinge heraus, die nicht drinnen stehen, jedenfalls nicht so deutlich darin enthalten sind. Ihm ergeben die Kölner Urkunden die Thatsache „der bürgerlichen Gleichstellung der Juden in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts". Aber gerade für Köln ist es sehr wenig wahrscheinlich, daß sich nach den Gräueln des ersten Kreuzzuges, in denen die ganze Gemeinde aufgerieben wurde, sogleich wieder eine größere Gemeinde gebildet haben soll. Die Milde Heinrichs des Vierten konnte die Todten doch nicht wieder lebendig machen; und in wenigen Jahren sollte sich dort wieder

eine Gemeinde gebildet haben, deren Genossen nach der Ansicht Höniger's Grundeigenthum erworben haben und Magistratspersonen geworden sind? Verdächtig sind auch die fast durchweg germanischen Namen, welche die vermeintlichen Juden in diesen Urkunden führen, wenn diese Namen auch hin und wieder bei wirklichen Juden vorkommen. Was liegt näher, als daß in dieser Zeit der zahlreichen Uebertritte die Urkunden hauptsächlich von getauften Juden reden, zumal das Beiwort Jude für die zum Christenthum Uebergetretenen nichts Beleidigendes hatte; dies geht deutlich aus der Thatsache hervor, daß ein weitverbreitetes Kölner Patriciergeschlecht den Namen Juden führte und drei Judenhüte im Wappen hatte. Höniger vergißt bei seinen Annahmen ganz, daß die entsetzlichsten Gräuel am Ende des elften Jahrhunderts die Kölner Judengemeinde zerstört haben; es läge ihm ob, es uns plausibel zu machen, wie so rasch die neue Blüthe entstanden ist. Kann er dies nicht, so werden wir das Beiwort Iudaeus in den Urkunden, weit eher auf die jüdische Abstammung als auf das jüdische Bekenntniß beziehen. S. 75 in einer Anmerkung erinnert sich Höniger, daß, „wenn den Zeitpunkt eines zahlreichen Uebertritts zum Christenthum auch in das Jahr 1096 zurückverwiesen könnte"; aber es will für die von ihm nach den Urkunden citirten Fälle davon keinen Gebrauch machen; drei Juden sollen kurz nach der Verfolgung, Mitglieder des Gemeinderaths gewesen sein! Das ist schier unglaublich wenn es auch feststeht, was Höniger aus Grätz hätte lernen können, daß die Kölner Bürgerschaft den Juden wohlgesinnt war! Diese aus jüdischen Quellen fließende Thatsache weiß Höniger als „deutscher Historiker" nicht. — Daß der Bischof von Köln den Juden während des zweiten Kreuzzuges Schutz gewährte, beweist noch nicht, daß in jener Zeit in der Stadt Köln eine Judengemeinde existirt hat; jedenfalls läßt sich daraus nicht auf ein so überwiegendes Ansehen ihrer einzelnen Mitglie-

der schließen, daß diese in nach Kirchen gegliederten Gemeinden Magistratspersonen wurden.

Selbst, daß ein getaufter Jude Bürgermeister wurde, ist Herrn Höniger beweiskräftig für seine These von der bürgerlichen Gleichstellung der Juden. Er meint „wenn an einem Orte und zu derselben Zeit eine grössere Anzahl von, sei es auch getauften Juden in Rang und Würden stehen, kann von einer solchen gedrückten und verachteten Stellung der Juden überhaupt wohl nicht die Rede sein". Wir wollen nicht in die alten Zeiten zurücksteigen. War in den fünfziger Jahren, als Stahl das Orakel der regierenden Parthei in Preußen war, nicht die Stellung der Juden gerade bei der Adelsparthei gedrückt und verachtet genug? Das hat nicht gehindert, daß getaufte Juden hohe Aemter und einflußreiche Stellungen gewonnen haben, das war vielmehr die Lockspeise, die man schwachen Gemüthern hinhielt.

Herr Höniger erzählt uns, daß einem Kölner Probst aus dem Anfang des zwölften Jahrhunderts, also kurz nach den Verfolgungen, der freundschaftliche Verkehr mit der dortigen Judenschaft nachgerühmt wird; in der Anmerkung aber lesen wir aus der citirten Quelle, daß diese Freundschaft keine echte gewesen, sondern daß er nur, was die Kreuzfahrer mit Gewalt erstrebten, die „Herzenshärte der Juden" zu brechen, durch Schmeichelei und Liebenswürdigeit erreichen wollte; daß es gerade Kölner Juden waren, mit denen er verkehrte, geht aus der Stelle nicht hervor, wenn wir auch die Möglichkeit, daß sich in Köln eine kleine Judengemeinde wieder gebildet hatte, nicht unbedingt in Abrede stellen können.

Die Häufigkeit deutscher Namen bei ungetauften Juden scheint Herrn H. ein Beweis für die ungezwungene Annäherung christlicher und jüdischer Kreise; daß die deutschen Männernamen bei Juden nicht so gar häufig waren, giebt er im Fol-

genden selbst zu; aber „besonders häufig sind deutsche Frauennamen“. Herr H. kann sich jedoch aus irgend einem beliebigen alt jüdischen Namensregister überzeugen, daß jüdische Frauen auch in der Zeit völliger Erniedrigung fremdsprachliche Namen geführt haben, also das ist ganz irrelevant.

Auch von dem urkundlichen Beweis einer Mischehe (S. 7 b), den Herr Höniger anführt, konnte Referent nichts entdecken. uxor ejus Sophia filia Vivi Judaei braucht noch keine Jüdin zu sein. Judäus selbst ist unserer Ansicht nach vielfach nichts anderes als cognomine Judaeus, ein Christ, der in der Stadt wegen seine Herkunft Judäus genannt wird.

Heinrich IV. spricht in dem Handels-Privileg, welches er der Stadt Worms ertheilte, von Judaei et ceteri Wormatienses. S. 89. ist dies unserem Autor ein Zeichen der hervorragenden Antheilnahme der Juden am Handel; sonst kann er sich die Voranstellung von Judaei nicht erklären. S. 93 benützt er die Stelle wieder für seine Behauptung, daß die Juden bürgerlich gleichgestellt waren. Vielleicht erklärt sich die Voranalstellung der Juden am einfachsten dadurch, daß die Juden schon damals, als die unmittelbaren Unterthanen des Kaisers galten. — Der Autor ventilirt auch die Frage, woher die Unterdrückung der Juden im spätern Mittelalter gekommen sei; er stellt dabei nach dem Vorgange Roschers wirthschaftliche Momente allzu sehr in den Vordergrund und unterschätzt den Einfluß der Kirche. Es ist wahr, was Roscher sagt: daß die Päbste selbst bei Judenverfolgungen weit mehr gezügelt als gespornt haben. Aber auf den Konzilen ist von jeher gegen die Juden gewühlt und gewüthet worden, und diese böse Aussaat trug ihre Früchte. Oft haben die Kirchenfürsten die rohen Ausschreitungen des Pöbels zu verhindern versucht. Aber wenn einer eine Scheuer in Brand steckt, so ist nicht selten gerade dieser beim Werke des Löschens am lautesten. In der ersten rohen Hälfte des Mittelalters hatte

die Kirche noch nicht die Macht, die sie später gewonnen; darum wurden die Juden nicht so roh behandelt. Der Judenhaß ist in alter und neuer Zeit von oben kultivirt worden. Daneben soll der Einfluß des Konkurrenzneides, die Lust, die wirtschaftlichen Rivalen los zu werden, als in Deutschland ein nationaler Handelsstand aufblühte, nicht geleugnet werden. Dies hat schon lange vor Roscher jener einfache Chronist erkannt, der da meinte: Das Geld der Juden ist die Vergiftung, durch die sie sterben. „Die Erbitterung, die im spätern Mittelalter das Verhältniß der Christen und Juden kennzeichnet" welche Herr Höniger sich nicht erklären kann, ist das Werk der Kirche; warum hätten sonst zur Zeit des schwarzen Todes die tollsten Beschuldigungen gerade nur in christlichen Landen Glauben gefunden? Was Herr Höniger über die Entwickelung des Geldgeschäfts unter den Juden sagt, über die Bedeutung der Klöster als Banken, endlich darüber, daß die Juden aus dem Waarengeschäft fort und zum Wuchern hingedrängt wurden, ist sehr schön und lesenswerth.

An diese gelehrte Arbeit reiht sich eine kurze Notiz von Aronius, die Großes verspricht. Bekanntlich ist eine Stelle im codex Theodosianus, das einzige Zeugniß, daß zur Zeit der Römer Juden in Deutschland, nämlich in Köln gewohnt haben. Aronius glaubt die Anwesenheit der Juden zur Römerzeit auch für Metz nachweisen zu können. Von einem Metzer Bischof heißt es nämlich; Septimo Hebraeo est Simeon de sanguine orotus. Daraus folgt, daß ein Metzer Bischof ein getaufter Jude gewesen ist. Für die Anwesenheit der Juden in Metz bietet der Vers absolut gar keinen Anhalt.

Prof. Breslau bringt wenige Seiten über Juden und Mos golen. In diesem Aufsatze wird Grätz nicht erwähnt. Das könnte einen Leser, der die betreffende Partie im Grätz'schen Buch nicht kennt, auf die Vermuthung bringen, Grätz schreibe davon gar nichts und Alles, was Breslau hier vorbringt, sei eine Be-

reicherung des geschichtlichen Materials, von der eben die bisherigen Darsteller noch nichts wissen. Ein Vergleich jedoch lehrt, daß kein einziges Moment, das Breslau vorbringt, von Grätz außer Acht gelassen worden ist, und es scheint, als sei Grätz nicht von nur der historischen Kommission ausgeschlossen, sondern auch von den Schriften ihrer Mitglieder. S. 102 des siebenten Bandes redet G. in den Sätzen, welche die Erzählung von den Mongolen einleiten, von den blutigen Verfolgungen der Juden bald hier bald dort, meistens jedoch in Deutschland, „dessen von Natur sanftes Volk durch die unduldsame Kirche zu Tigern geworden war". Es giebt, wie ich glaube, keine einfachere Erklärung für die Hoffnungen, mit denen die Juden den Einbruch der Mongolen begrüßten. Schlimmer konnte es nicht werden, dachten die Juden, und den Deutschen sagte ihr böses Gewissen, daß die Juden, den Mongolenführer als Retter begrüßen werden. Die Erzählung des Matthäus Paris über eine Versammlung der Juden zu Gunsten der Mongolen, über eine Verschwörung und deren Entdeckung betrachtet Grätz ebensowenig als verbürgt wie Breslau. Wenn Breslau freilich das Leitmotiv dieser Erzählung in andern mittelalterlichen Sagen wiederfinden will, wo stets in mächtigen Fässern geharnischte Ritter in die Festungen eingeschmuggelt worden sein sollten, so übersieht er doch den wesentlichen Unterschied; in unserer Erzählung ist von Waffen die Rede, welche in den Fässern sich vorfanden, in den von Breslau citirten Sagen von gepanzerten Rittern, dafür finden wir das Leitmotiv schon im trojanischen Kriege.

Wir besitzen eine gut beglaubigte Nachricht, daß die Juden die mongolische Herrschaft mit freundlichern Augen betrachteten als die der Christen; Nachmanides vergleicht in seinem Bibelcommentar am Schlusse der Schöpfungsgeschichte den sechs Schöpfungstags, da bei Gott nach dem Worte der Schrift tausend Jahre gleich einem Tage sind, mit den sechs Jahrtau-

fenden, welche nach einer alten Tradition die Welt bestehen würde. Er nimmt den Vergleich haarscharf; für den Beginn des sechsten Jahrtausends, also für die Zeit, in der er lebte, konstatirt er die Weltherrschaft eines Volkes, das mit Macht und Strenge regiert und sich der Wahrheit nicht nähert als die Nationen, welche früher gewaltet haben d. h. als die christlichen. Hier ist ein sehr deutlicher und sehr freundlicher Hinweis auf die Mongolen, deren Horden gerade zur Zeit des Nachmanides die Weltherrschaft an sich rissen. Da Nachmani seinen Bibelcommentar erst in seinen späteren Lebensjahren schrieb, nachdem er in Palästina die schreckhaften Spuren der Mongolenzüge mit eigenen Augen gesehen hatte, so ist diese oben erwähnte Notiz etwa nicht zu erklären aus einer übermäßigen günstigen Meinung von den Mongolen. Gewiß waren die rohen Horden nicht so zu fürchten, wie das niederträchtige Raffinement des Judenhasses in dem gebildeten Abendlande, wo die Kirche über die Früchte erschrack, die sie selbst ausgesäet hatte. Vor hauptsächlich war es die lebhafte messianische Erwartung, die über die neuen Weltherrscher einen lichten Glanz ausbreitete. In der siebenten Note des siebenten Bandes erwähnt Grätz eine ganze Reihe von jüdischen Quellen, die uns über das Verhältniß von Juden und Mongolen unterrichten. Interessant ist, was Breslau von Zarncke citirt, daß durch einen Schreibfehler in dem Briefe eines päpstlichen Legaten aus einem rex Ludonis ein rex Iudaeorum wurde und dadurch im ganzen Abendlande sich die Nachricht verbreitete, daß die Nachkommen der zehn Stämme im Anzuge seien

Steinschneider schreibt über hebräische Drucke in Deutschland. Es ist das Schicksal mancher Autoren recht gründlich und gelehrt über Dinge zu schreiben, die kaum Jemand zu lernen Lust hat. Den Schluß des Heftes bilden einige Nachrichten, von denen die wichtigste eine Mittheilung Sybels ist über eine

Sammlung von Urkunden zur Geschichte der Juden in Deutschland, die ein Herr Birkenthal Anfangs der fünfziger Jahre der philosophischen Fakultät in Marburg vorgelegt hat. Es waren mehrere tausend Nummern gesammelt aus etwa fünfzig Archiven und die Urkunden erstreckten sich vom elften bis zum achtzehnten Jahrhundert. Die Sammlung hat Sybels Beifall gefunden. und ist seitdem verschollen.— Das abschließende Urtheil über dieses erste Heft kann kein günstiges sein; viel Ueberflüssiges, einiges Gleichgültige, und nur so wenig Nützliches, so darf sich keine Zeitschrift einführen, die mit so großem Eklat angekündigt worden ist. Diese Besprechung ist weit ausführlicher geworden als der Gegenstand wert ist, wird aber vielleicht diese Ausführlichkeit entschuldigt, weil es sonst keiner geglaubt hätte, daß soviel Lärm um Nichts gemacht wird. Das Probe-Heft ist langweilig, ohne gelehrt zu sein. Wir verwahren uns jedoch dagegen, daß die abschätzige Beurtheilung des ersten Heftes eine verächtliche Meinung über das ganze Unternehmen bedeuten soll. Die gelehrten Männer, die unter dem pomphaften Titel einer historischen Kommission — er ist selbst für die besten Leistungen gerade noch großartig genug, und der ihn vorschlug, verrieth keinen Mangel an Selbstbewußtsein — sich zusammengefunden haben, werden sicherlich mit dazu beitragen, daß der erste schlechte Eindruck durch gründliche, sorgfältige Leistungen vergessen werde. Also auf Wiedersehen in bessern Heften!

R.

Zur Bibel-Exegese.

(Fortsetzung.)

69) Jeremia 4, 5: הגידו ביהודה . . . השמיעו ואמרו ותקעו בשופר קראו מלאו ואמרו האספו. Zuerst wird gesagt, mit dem Horn und mit lauter Stimme zu verkünden (l. מַלֵּא קִרְאוּ), und erst zuletzt ist der Inhalt der Verkündigung angegeben. Folglich ist das erste אמרו Dg. vom folgenden, obwohl die Verss. es haben.

70) Das. 18, 4—6: ותשחת הכלי אשר הוא עשה בחמר ביד היוצר ושב ויעשהו כלי אחר . . . הנה כחמר ביד היוצר כן אתם בידי. Das erste כחמר ביד היוצר erscheint auf den ersten Blick überflüssig. Die Verss. haben es nur zum Theil: LXX: ὁ αὐτὸς ἐποίσε ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ, d. h. אשר הוא עשה בידיו; ähnlich P. sie hat nicht כחמר. Das erste ist demnach Dg.

71) Das. 30, 14—15: כי שכחת איכ הכיחיך מסר אכזרי עלי רב עונך עצמו חטאתיך עשיתי אלה לך. Erst zum Schluß ist der Grund der grausamen Strafe angegeben: wegen der vielen Sünden. Folglich ist das erste על רב עונך Dg.

72) Das. 39, 9: ואת יתר העם הנשארים ואת הנפלים . . . ואת יתר העם הגלה נבוזראדן. Offenbar ist die Wiederholung Dg. In den Parallelstellen 52, 15 und Kön. II, 25, 11 steht dafür ואת יתר האמון oder ההמון. Auch das scheint D.G. zu sein. Denn welcher Rest wäre darunter zu verstehen? Die Vornehmen und die Ueberläufer sind bereits genannt, und das niedrige Volk ist doch im Lande gelassen worden.

73) Das. 52, 15—16: ומרלות העם . . . הגלה נבוזראדן

ומדלת האורן השאיר גבו. Ein offenbarer Widerſpruch. Dazu kommt noch, daß in den Parallſt. 39, 9; König. II, 25, 11 gerade das מדלת העם fehlt. Es iſt offenbar eine proleptiſche Dittographie vom folgenden V. Dieſes Beiſpiel giebt einen Fingerzeig für das gedankenloſe Verfahren der Kopiſten. Ein Solcher hat zuerſt den Anfang von V. 16 geſchrieben, erkannte aber ſeinen Irrthum und ließ nichts deſtoweniger die geſchriebenen Worte ſtehen. P. hat ſchon dieſe arge Dittographie vor ſich gehabt.

Ezechiel enthält am meiſten und recht arge Dittographien.

74) 1, 8: וידי אדם מתחת כנפיהם . . . וכנפיהם וכנפיהם לארבעתם. Da von den Flügeln bereits geſprochen iſt, ſo iſt das zweite וכנפיהם Dittogr. und fehlt auch in LXX.

75) Daſ. 1, 10—11: ודמות פניהם . . . פני . . . ופניהם וכנפיהם פרדות מלמעלה. In V. 10 wird פנים öfters wiederholt, folglich iſt die Wiederholung in V. 11 völlig überflüſſig, fehlt daher in Sept.

76) Daſ. 1, 16: מראה האופנים ומעשיהם כעין תרשיש ומראיהם כאשר יהיה האופן. Das Ausſehen der Räder kann wie der Edelſtein Tarſchiſch ſein, aber nicht das Werk, und wiederum kann nur dieſes gleich einem Rade inmitten des Andern ſein, aber nicht das Ausſehen und Farbe. Sept. hat daher richtig das Wort ומעשיהם im erſten Verstheil nicht und auch nicht ומראיהם im zweiten. Beide ſind entſchieden Dittogr. Zu l. מראה האופנים כעין תרשיש ומעשיהם כאשר יהיה וגו׳.

77) Daſ. 19 על אשר יהיה שם הרוח ללכת שמה הרוח ללכת. In LXX und P. fehlt die Wiederholung. Es iſt eine arge Dittographie, die ſich von ſelbſt aufdrängt.

78) Daſ. 24—26. כעמדם תרפינה כנפיהן ויהי קול מעל לרקיע אשר על ראשם בעמדם תרפינה כנפיהן וממעל לרקיע אשר על ראשם כמראה. Der wiederholte Verstheil בעמדם מעל לרקיע וגו׳ iſt gewiß dittographirt, aber auch die Wiederholung אשר על ראשם. Sept. hat die beiden überflüſſigen Verstheile nicht, ſondern dieſe drei Verſe abgerundet: ἐν τῷ ἑστάναι ἀυτὰ

κατέπαυον αἱ πτέρυγες αὐτῶν, καὶ ἰδοὺ φωνὴ ὑπεράνωθεν τοῦ στερεώματος τοῦ ὄντος ὑπὲρ κεφαλῆς αὐτῶν ὡς ὅρασις λίθου σαπφείρου. Sie las: בעמדם תרפינה כנפיהן והנה קול ממעל לרקיע · · · · כמראה אבן ספיר. Auch das והנה קול paßt nicht in die Construktion, da die geräuschvolle Stimme nicht von dem Throne oberhalb der Cherubim erfolgte, sondern von d i e s e n. Der ganze V. 25 ist Dittogr. Von allen diesen sich selbst aufdrängenden Dittographien hatte Ewald keine Ahnung und giebt die Tautologien wohlgemuth wieder.

79) Das. 3, 15: ואבוא אל הגולה תל אביב הישבים אל נהר כבר ואשר (ואשב kr.) המה ישבים שם ואשב שם שבעת ימים. Die Wiederholung ist entschieden eine proleptische Dittogr. Sie fehlt zum Theil in LXX und ganz in T., welche letztere die abgerundete Construktion hat: ועלית לשביא לתלא כיב דיתב על נהר כבר ויתבית תמן שבעא יומין. Auch davon weiß Ewald nichts und übersetzt ואשר המה יושבים: „sie als dort Wohnende begrüßte". Diesen Unsinn rechtfertigt er in der Note: „Das K'tib ואשר giebt nur einen Sinn, wenn man es mit dem (arabischen) שור — Jesaias 57, 9 שור · · · zusammennimmt · · · adire aliquem, oder etwa unserem „B e g r ü ß e n" gleichkommt" !!!

80) Das. 7, 11 לא מהם ולא מהמונם ולא מהמהם. Das letzte Wort giebt keinen rechten Sinn. Es ist Dittogr. von מהמונם.

81) Das. 7, 13: כי המוכר אל הממכר לא ישוב · · · אל כל המונה לא ישוב ואיש בעונו. Das zweite ולא ישוב, das den Zusammenhang stört, ist Dittogr.

82) Das. 8, 3 מושב סמל הקנאה המקנה. Was המקנה bedeuten soll, ist nicht erklärlich. In V. 5 steht bloß סמל הקנאה und die alten Versionen haben V. 3 nur ein einziges Subst. nach סמל. Folglich ist המקנה verderbte Dittogr. von הקנאה.

83) Das. 13, 20: אשר אתנה מצדדות שם את הנפשות לפרחות · · · ושלחתי את הנפשות · · · את נפשים לפרחת. Hier ist um so notwendiger die Dittogr. zu ermitteln, da die Ausl.

den einfachen Sinn dieses V. entstellt haben. את נפשים ist gewiß Dittogr., P. hat es nicht. Von נפש lautet der Plural nicht נפשים. Aber auch das erste פרחות ist verschrieben, und LXX hat es nicht. Eliminirt man beide Wörter, so hat der V. einen einfachen Sinn. Nur muß לפרחות richtig erklärt werden. Exegeten und Lexicographen haben an das Richtige gestreift, daß es „Vögel" bedeutet, wie im Syrischen. Nur haben sie verkannt, daß לפרחות gleich לדרור in Verbindung mit שלח freilassen bedeutet. „Eure Polster, worin ihr die Seelen fanget, werde ich von euren Armen reißen und die Seelen, auf die ihr fahndet, freilassen". Man vergleiche damit Ewalds tiefsinnige Uebersetzung: „Ihr nach den Seelen jaget, als wären sie Zugvögel, reiße sie von euren Armen und laß die Seelen frei, wonach ihr jaget, als wären Geister Zugvögel"! Die unmögliche Form נפשים soll Geister bedeuten, und לפרחות Zugvögel!

84) Das. 16, 47: כמעט קט ותשחיתי מהן. Obwohl schon Gesenius richtig קט als verderbte Silben-Dittogr. von כמעט erkannt hat, bleibt Ewald noch bei der von Schultens aufgestellten lächerlichen Vergleichung mit dem arabischen Worte קט, das jedoch lediglich die Bedeutung „tantum" [illegible] hat.

85) Das. 24, 2: כתב לך את שם היום את עצם היום הזה סמך מלך בבל בעצם היום הזה. LXX und P. haben das erstmalige את עצם היום nicht; es stört auch die Construction. Dittogr.

86) Das. 25, 9: הנני פתח את כתף מואב מהערים מעריו. Das Erste fehlt Sept. und ist Dittogr.

87) Das. 33, 30: ודבר חד את אחד איש את אחיו. Der erste Verstheil חד את אחד kommt sonst nicht vor, fehlt auch in Sept. Es ist wohl eine verschriebene Dittogr von איש את אחיו.

88) Das. 34, 5: ותפוצינה מבלי רעה ותהיינה לאכלה לכל חית השדה ותפוצינה. Das Letzte fehlt in LXX und P., also Dittogr.

89) Daſ. 34,31: יאתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם. Das verfängliche Wort אדם fehlt in Sept. Es giebt in der That keinen Sinn „Ihr ſeid Menſchen". Was ſoll das bedeuten? Die Trivialität, daß unter der Heerde Menſchen zu verſtehen ſei, wollte der Prophet doch gewiß nicht ſagen, aber gewiß eben ſo wenig die excluſive Prätenſion, daß nur Iſrael als Menſchen zu betrachten ſei. אדם iſt gewiß eine verderbte Dittogr. von אתם.

90) Daſ. 35,7: ונתתי את הר שעיר לשממה ושממה iſt Dittogr., obwohl die alten Verſionen die Wiederholung in ihrem Texte hatten.

91) Daſ. 36,5: אשר נתנו את ארצי להם למורשה . . . למען מגרשה להם. Das Wort מגרשה hat im Zuſammenhang keinen Sinn. Ewalds Ueberſetzung: „zur Plünderung auszutreiben" iſt Widerſinn, da das Volk bereits ausgetrieben war, und außerdem hier von den Bergen Iſraels die Rede iſt, von denen ſich doch nicht ſagen läßt, daß ſie ausgetrieben wären. Entſchieden iſt מגרשה Dittogr. von dem voraufgehenden למורשה. So bleibt von dieſem Verstheil nur למען לבז übrig, was allerdings unverſtändlich iſt. Allein למען hat LXX als Verbum ἀφανίσαν, alſo nicht als Präpoſition. Man muß dafür leſen: ללעג, wie V. 4 אשר היו לבז וללעג, ſelbſtverſtändlich zu vokaliſiren von לָבַז.

92) Daſ. 37,22: ולא יהיה עוד לשני גוים ולא יחצו עוד לשתי ממלכות עוד. Das Letzte עוד iſt offenbar Dittogr., fehlt auch in den alten Verſſ. Nur Ewald hat es nicht geſtört

93) Daſ. 38 11, 14—15. אתן לגוג מקום שם קבר בישראל גי העברים וחסמת היא את העברים . . . ואנשי תמיד יחילו עברים בארץ מקברים את העברים את הנותרים . . . ועבדו העברים בארץ. Ewald, welcher den Gedankengang dieſer V.V. vollſtändig verkannt hat, nahm irrthümlich an, daß das mehrere mal vorkommende Wort עברים als Wortſpiel in einem Doppelſinne gebraucht werde, einmal als Uebermüthige und das andere mal

als Vorübergehende. Aber wie konnte der Prophet voraussetzen, daß seine Zuhörer oder Leser das Wortspiel, das nicht einmal leise angedeutet wird, verstehen würden? עברים und העברים hat hier nur die einzige Bedeutung: die Grimmvollen (von עֶבְרָה und העבר). Da nun גי העברים richtig als das Thal der Sodomiter erklärt wird, so ist קדמת הים doch gewiß als ein. inventirter status constr. das „Ostmeer, todte Meer", (nicht gegenüber dem Meere, E.). Dieses wird bezeichnet als מקום שם (statt שם) nach XXL τόπος ὀνομαστός. Dieses wird eine Grabesstätte für Gog und sein Heer sein. חוסמת את העברים bedeutet: Das Ostmeer wird die Ingrimmigen knebeln, den schnaubenden Rachen verschließen. Unter „Ingrimmigen" sind hier Gog und sein Heer zu verstehen, und ebenso V. 14 חוקברים את העברים. Dagegen ist das vorangehende und V. 15 wiederholte עברים nichts als Dittographie.

94) In der Beschreibung des Baues des Tempels für die Zukunft in Ezekiel kommen mehrere Dittographien vor. Z. B. 41, 20—26 וקיר ההיכל, wobei die Masora die Dittographie durch Punkte über dem ersten ההיכל angedeutet hat. Ebenso 40, 22 מזרחית punktirt, als überflüssig. Ebenso 41, 21: המראה כמראה. In Folge dieser Dittographien ist diese an sich dunkele Beschreibung noch mehr verdunkelt.

95) Erkennbar sind aber Dittographien das. 43, 3: וכמראה המראה אשר ראיתי כמראה אשר ראיתי.

96) Das. 43, 11: וכל חקותיו ואת כל צורתו וכל תורתו בתב אותם וכתב לעיניהם וישמרו את כל צורתו ואת כל חקותיו ועשו אותם ist ebenfalls eine auffallend arge Dittogr.

97) Das. 44, 3: את הנשיא נשיא הוא ישב בו. Die alten Versionen haben die Wiederholung nicht; sie lasen אך הנשיא ישב בו.

98) Das. 44, 9: כל בן נכר ערל לב וערל בשר לא יבוא אל מקדשי לכל בן אשר בתוך בני ישראל. Der letzte Vertheil ist durch die Wie-

derholung unverständlich. Streicht man לכל בן נכר als Dittogr., so bezieht sich בתוך בני ישראל auf מקדשי.

99) 44, 19: וכואתם אל החצר החיצונה אל החצר החיצונה. Die überflüssige Wiederholung und das Fehlen derselben in den alten Verss. lassen doch auf den ersten Blick die Dittogr. erkennen; nur Ewald hatte kein Auge dafür.

100) Das. 45, 4 ist eine eigenartige Dittographie והיה לכהנים מקום לבתים ומקדש למקדש (למקדש). Voraufgehend ist das Maaß für das Heiligthum innerhalb der Zone zwischen der der Stämme genau angegeben. Dann soll noch innerhalb derselben Platz abgeschieden werden für die Wohnungen der Priester. Der Schluß ומקדש למקדש ist völlig überflüssig und daher unverständlich. Der ursprüngliche Text muß gelautet haben מקום למגרש, nämlich ein besonderer Strich für die Viehweide, welchen V. 2 andeutet. מקום wurde verderbt in מקדש und למגרש in למקדש. Es ist eigentlich keine Dittographie, sondern eine Text-Depravation.

101) Das. 45, 12. והשקל עשרים גרה עשרים שקלים חמשה עשר שקלים חמשה עשרים מנה יהיה לכם. Diese Stelle, welche an sich unverständlich ist und allen bekannten Gewicht-Bestimmungen widerspricht, ist vielfach erörtert worden. August Böckh hat sie nach dem anders lautenden Septuaginta-Texte richtig ausgelegt (Metrologische Untersuchungen S. 54, wo auch die irrthümlichen Ausdeutungen widerlegt sind). Die Unverständlichkeit des hebräischen Textes ist durch die zweimalige Dittographie עשרים, welche in LXX fehlt, veranlaßt worden. Streicht man beide, so giebt es einen guten Sinn, nur muß man das letzte חמשה (nach Sept.) in חמשים emendiren, was ohnehin erforderlich ist, da man nicht sagen kann חמשה שקל, sondern שקלים, wohl aber muß man sagen חמשים שקל. Der Text hat also gelautet: והשקל עשרים גרה. שקלים חמשה. שקלים עשרה. וחמשים שקל המנה יהיה לכם. Diesen Text spiegelt auch der griechi-

sche wieder, und man hat nicht nöthig mit Böckh die nicht recht correkte L.A. desselben zu adoptiren: οἱ πέντε σίκλοι πέντε, καὶ οἱ δέκα σίκλοι δέκα. Daß der Artikel nach Böckh bedeuten soll: „Ein Fünf-Sekel-Stück, ein Zehn-Sekel-Stück" ist ohne Analogie. Der Artikel ist ohnehin nicht durch die guten Handschriften gesichert. Es scheint aber auch in LXX eine Dittographie hineingekommen zu sein: πέντε σίκλοι, πέντε καὶ σίκλοι δέκα, nämlich das wiederholte πέντε. Beseitigt man dieses, so entspricht der Text dem hebräischen vollständig: πέντε σίκλοι καὶ σίκλοι δέκα: שקלים חמשה ושקלים עשרה. Das Ganze will sagen: Ein Sekel soll enthalten 20 Gera, so das Fünf-Sekel-Stück (nämlich 100 Gera) und das Zehn-Sekel-Stück (200 G.), und die Mina soll 50 Sekel haben (1000 Gera). Zehn-Sekel war demnach $^1/_5$ Mina und Fünf-Sekel $^1/_{10}$ Mina. — Ewald folgt dem verderbten Text, ohne sich um die von den Auslegern und Numismatikern hervorgehobene Dunkelheit desselben und um Böckhs lichtvolle Auseinandersetzung zu kümmern.

102) Das. 45, 14: וחק השמן הבת השמן מעשר הבת מן הכר עשרת הבתים חמר כי עשרת הבתים חמר. Der Vers ist in dieser Gestalt unverständlich. Es stecken aber darin zwei Dittographien. Das zweite השמן fehlt in P. und das erste חמר in LXX. Streicht man beide, so lautet der V. verständlich (החמר leg.) וחק השמן הבת מעשר הבת מן הכר כי עשרת הבתים חמר.

103) Das. 47, 17: גבול דמשק וצפון צפונה וגבול חמת. Derselbe V. ist wiederholt 48, 1. צפונה fehlt. Ag.

104) Das. 48, 22: ומאחזת הלוים ומאחזת העיר בתוך אשר לנשיא יהיה בין גבול יהודה ובין גבול בנימן לנשיא יהיה. Dieser V. ist in dieser Gestalt unverständlich. Voraufgehend ist angegeben, daß eine ganze 25,000 Ellen breite Zone, welche zwischen der Zone des Stammes Juda nördlich und der des Stammes Benjamin südlich sich erstreckt, eine eigene Bestimmung haben soll. Ein

Quadrat von 25,000 Breite in der Mitte dieser Zone soll in 3 getheilt sein, ein Theil 10,000 für die Leviten, ein Theil 5000 für die Stadt und die Felder und der dritte Theil in der Mitte für die Priester, in deren Mitte wieder das Heiligthum stehen soll. Oestlich und westlich von diesem Quadrat soll ein Strich Landes bis zum Meere einerseits und bis zum Jordan andererseits dem Fürsten gehören und zwar mehrere Meilen weit nach diesen Richtungen, dagegen von Nord nach Süd nur 25,000 Ellen längs den drei Theilen für Leviten, Priester und Stadt. Diese drei Theile sollen also in der Mitte des Bezirks für die Fürsten liegen. Ganz in der Mitte der Theil für die Priester und das Heiligthum (V. 21): והיתה תרומת הקדש ומקדש הבית בתוכה Ker. בתכו. Aber auch die andern zwei Theile sollen in der Mitte des fürstlichen Bezirks liegen, das will V. 22 angeben. Folglich muß gelesen werden: וְגם אחזת הלוים וְאחזת העיר בתוך אשר לנשיא יהיה statt ומאחזת הלוים ומאחזת. Dieser Bezirk und die eximirten Theile soll liegen בין גבול יהודה ובין גבול בנימין. In diesem Verse wird also nicht der Anteil des Fürsten begrenzt, sondern lediglich bestimmt, daß auch die 2 Theile, so wie der für die Priester innerhalb des fürstlichen Gebiets liegen soll בתוך אשר לנשיא יהיה: das ist der Hauptgedanke. Folglich ist das לנשיא יהיה zum Schluß völlig überflüssig fehlt auch in P. Es ist ganz gewiß eine Dittogr.

105) Hosea 8, 1 אל חכך שפר כנשר על בית ה׳. Was der Vergleich mit dem Adler hier bedeuten soll, ist unmöglich herauszufinden. Daß der Feind wie ein Adler heranziehen soll, ist gar nicht angedeutet. כְשפָר statt שפר hat P. erhalten, auch eigentlich LXX ὡς γῇ ist vorgeschrieben für ὡς σαλπίγγι. Folglich muß gelesen werden קול חכך כשפר und כנשר ist nur Ditogr. von כשפר.

106) Joel 2, 20: ותעל צחנתו כי הגדיל לעשות. Subjekt zu הגדיל ist nicht angegeben; daher unverständlich. V. 21 ist

correkt angegeben כי הצריל ה׳ לעשות. Es ist eine proleptische Dittogr. von dem darauffolgenden.

107) Amos 6, 10: ואמר אמם ואמר תם כי לא להזכיר בשם ה׳. Dieser Vertheil ist höchst unverständlich; es ist nicht ersichtlich, auf wen das zweitmalige ואמר sich beziehen soll, ob auf den außerhalb Stehenden oder den im Hause Weilenden לאמר בירכתי הבית. Auch ist es unverständlich, warum Schweigen geboten wird. Beachtenswerth ist, daß weder Pesch. noch Targum das Wort תם wiedergeben. Die erste Version hat dafür משל רמאי לסך, was wie eine Paraphrase klingt. Das Letztere hat ויאמר סליק was im Grunde nur eine Wiederholung der Ueberſetzung ויאמר סף ist. In der That ist ואמר תם eine verschriebene Dittographie von ואמר אמם und daher zu streichen. So ist dieser Theil verständlich. Beim Schluß כי לא להזכיר ist zu ergänzen ואמר. So giebt ihn P. wieder: על דלא מדכרין בשמה, und auch das T. בשמא דה׳ · · · על דלא הוו צמלין.

(Fortsetzung folgt).

Abhandlungen.

Grammatiſche und maſoretiſche Studien zur heiligen Schrift.

Das ſg. Waw conversivum consecutivum perfecti wird in den gangbaren Grammatiken nur als Nebenerſcheinung behandelt und mit einem Worte abgemacht. Aber mit Unrecht. Die der Erſcheinung zu Grunde liegende Geſetzmäßigkeit, welche ſich auch in den Anomalien kundgiebt, verdient eine tiefere Unterſuchung. Zunächſt iſt die von den jüdiſch-ſpaniſchen Grammatikern überkommene Benennung ו' המהפך צבר לעתיד falſch, und nicht minder die von den neuern Grammatikern eingeführte Bezeichnung consecutivum. Denn dieſe Form bezeichnet keineswegs einfach die Zukunft, ſondern drückt eine eigene Nüance aus. Kenntlich iſt dieſe Nüance an der erſten Perſon Sing., welche meiſtens von Gott gebraucht wird. Es liegt darin die Verſicherung der Gewißheit, daß ein Ereigniß oder eine Thätigkeit eintreten werde. Dann in der zweiten Perſon Sing., in welcher dieſe Form durch Tonverſchiebung zumeiſt kenntlich iſt, drückt ſie zumeiſt die Aufgabe einer Pflicht aus. So wie וְרָחַמְתִּי und וְעָתַרְתִּי bedeutet: ich werde gewiß begnadigen, ſo וְאָהַבְתָּ „Du ſollſt lieben“. In der Aufgabe der Pflicht liegt aber auch die Erwartung der gewiſſen Erfüllung.

Das Verbot in der Geſetzgebung wird ſelten mit den Verwarnungspartikel אַל gegeben, ſondern mit der einfachen Negation לֹא. „Du wirſt es nicht thun“ (es wird erwartet). So wird auch bei Geboten die Nüance gebraucht, welche die Gewißheit der Erfüllung andeutet. Der Negation לֹא תוּבַח entſpricht poſitiv die Form תִּבְחָה. „Du ſollſt, d. h. Du mußt es unfehlbar thun“. Folglich drückt die Form des Perfect, wenn die Tonverſchiebung von Penultima auf Ultima ſtattfindet, nicht das Futurum aus, ſondern die Gewißheit des Eintreffens. Man könnte ſie **modus veritatis** nennen.

Kenntlich gemacht iſt dieſer Modus nur in ſolchen Verbalformen, dern Endſilbe tonlos iſt und die Möglichkeit der Betonung darbiete, alſo in der erſten und zweiten Perſon Sing. Die übrigen Formen ſind zumeiſt an ſich betont, wie die Endung תּ Femin. und Plur. תֶּם, oder ſie können nicht betont werden, wie die Endung נָ (i. P. Plur.). bei den ſchwachen Stämmen (ע״ו und Geminata), bei denen die dritte Perſon Fem. und Plur. penultima iſt, wird dieſer Modus zuweilen durch Tonverſchiebung kenntlich gemacht תִּרְבֶּה, וְחֹרוּ, וְקָלוּ, וְשָׁמּוּ, iſt aber nicht conſequent durchgeführt. Um alſo die Norm und die Anomalie dieſer Erſcheinung zu erforſchen, kann man ſich nur an die zwei Formen des Perf. halten, welche die Endung תִּי und תְּ haben. In dieſen Formen tritt nicht bloß die Veränderung der Betonung ein, ſondern auch Vokalveränderung, eben durch dieſe Verſchiebung.

וְאֹכַלְתִּי = וְאָכַלְתִּי
וְחֹבַרְתְּ = וְחָבַרְתְּ.

Die Anfügung des ו kann nimmer dieſe Wandelung bewirken, da es doch ſonſt nicht vorkommt, ſo muß man annehmen, daß von vorne herein die veränderte Accentuation dieſer Silben als Diakriſe für dieſe Nüance gewählt wurde, und die Perfektform iſt angebracht, weil ſie doch ohnehin Abgeſchloſſen-

eit, Vollendung ausdrückt, also auch Gewißheit volviren kann.

Da nun die Betonung der Endsilbe diesen modus veritatis n der zweiten Perfectform unterscheidet, so müßte sie conse- ent festgehalten werden. Sie bleibt in der That, so lange ht andere Rücksichten eintreten, welche die Betonung der nultima gewissermaßen zur Nothwendigkeit machen und zwar in Pausa um b bei Zusammenstoß zweier betonten Silben. n ersten Fall erfordert die Recitationsweise, den Versabschnitt t einer tonlosen Silbe zu schließen. Gegen diese Rücksicht muß andere, den modus veritatis durch die Accentuation der ten Silbe zu bezeichnen, weichen, daher ואכלת ושבעת oder ושמעת וסלו. Daher in Micha 7, 8 statt כי נפלתי קמתי zu en וקמתי. Bei b. waltet die Rücksicht ob, durch die Betonung eier Silben nebeneinander die eine nicht zu verdunkeln. aher weicht der Ton in dem ersten Worte auf Penultima (גסוג אי, das auch die babylonische Masora beachtet unter der Be- chnung גרין רזרין); auch in diesem Falle. — ולקרתי אני ושלחתיו ד — ועברת לו (Kimchi hat diese Unterregel nicht annt). Auch in der Form Hiphil, weil die Silbe ין rakteristisch ist, wird sie betont: והביאו — והוצאו — והקדישו.

Eine Hauptausnahme bilden die schwachen Stämme לא und (sg. לה), daß bei denselben in diesem Modus die Endsilben ן — ן tonlos sind. Aber diese Ausnahme enthält wieder reiche Ausnahmen, manche Wörter befolgen die allge- ne Regel, diese Silben zu betonen. Die Grammatiker von chi bis auf Ewald und Luzzato haben bloß diese Vorkomm- e registrirt, ohne ihnen auf den Grund zu gehen und eine etzmäßigkeit darin zu finden. — Es liegt aber ein phoneti- s Gesetz zu Grunde. Die Beobachtung der Erscheinungen,

bei welchen die Endung יָה — יֶה bei den Verba ה — י bald tonlos, bald betont ist (nach der allgemeinen Regel) giebt an die Hand, daß die Nakdanim, welche zuerst Vocalzeichen und Accente eingeführt haben, die Accentuation der Silben nicht willkürlich und gedankenlos angebracht, sondern die Qualität oder Quantität der Vocale oder ihr Verhältniß zu einander wohl erwogen haben.

Diese Nakdanim sind davon ausgegangen, daß die in Vocale verwandelten Halbvocale י und א als drittes Radikal oder was dasselbe ist, die mit diesen verbundenen offenen Silben יָ und אָ wegen ihrer Neigung zur Verflüchtigung oder wegen ihrer geringen Quantität durch den Silben-Ton gehalten und dadurch recht deutlich lautbar gemacht werden müssen. Wie leicht die Silbe יָ, wenn sie nicht durch die Betonung gehalten wird, sich verflüchtigt und daraus mißverständlich eine andere Form entsteht, macht ein Beispiel einleuchtend. Ez. 5, 15 ist unverkennbar von der zweiten Person die Rede, und doch lautet der Consequent וְהָיְתָה תוֹכֵחָה וּמוּסָר לְגוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבוֹתֶיךָ als בְּעֶשְׂתִּי בָךְ Ez. 5, 8. — Statt der dritten Person haben noch LXX und P. die zweite Uebersetzung: καὶ ἔσῃ — וּתְהִיוּן. Wird nun die Silbe יָ in תְּהִיָּה tonlos ausgesprochen, so würde, nach dem Qetiv geschrieben, daraus תְּהִיֶּה; sie würde verflüchtigt. Noch mehr muß die Silbe אָ durch den Ton gehalten werden, daß sie nicht in א abgeschwächt werde.

Die Nakdanim haben aus diesem Grunde, die vor letzte Silbe im Perfect. bei diesen beiden Verbklassen vor der Endung יִי — יָ mit dem Tone versehen, weil sie als von diesen Verben stammend kenntlich gemacht werden sollen. Sie sind ja auch charakteristisch, dürfen demnach nicht verdunkelt werden. Daher die Ausnahme, daß während in den Stämme

mit starken Consonanten tertia radical die Endung תִי — תָ zum Zeichen der Nüancirung betont wird, sie bei den schwachen Stämmen tonlos bleiben, eben damit die zweite Stammsilbe betont bleibe, ohne Ausnahme וְקָרָאתָ — וְקָרָאתִי¹) und וְעָשִׂיתָ — וְעָשִׂיתִי, so auch וְהָיִיתָ וְהָיִיתִי. Das ist also die von den Grammatikern angegebene Ausnahme.

Aber diese Ausnahme erleidet eben eine zweifache Ausnahme, d. h. auch bei den schwachen Verba לא und לי bleibt beim Modus veritatis (oder sagen wir bei ו consecut.) die Regel, die Endsilbe תִי — תָ zu betonen, d. h. da, wo eine Verflüchtigung des Vocals nicht zu besorgen ist, oder eine andere Rücksicht obwaltet. Denn diese Endung soll doch, soweit es angeht, betont bleiben, um diesen Modus von den Perfekt-Formen unterscheiden zu können.

1) Es bleibt bei der allgemeinen Regel, oder es bildet eine Ausnahme von der Regel bei den Verba לא — לי, wenn die vorletzte Silbe nicht אָ oder יִ (a oder i) sondern אֵ oder יֵ (e) lautet. Denn diese aus dem Diphtong entstandene Silbe ist so fest, daß sie nicht verflüchtigt werden kann. Daher also von dem Verba לא die Betonung von וְהִמְצֵאתִי — וְהִמְצֵאתָ von מצא in Hiphil וְהִשֵּׂאתָ, von קנא — וְקִנֵּאתִי, von פלא — וְהִפְלֵיתִי, von מלא — וּמִלֵּאתָ. Ebenso bei dem doppelt schwachen Verbum בוא = וְהֵבֵאתִי und וַהֲבֵאתָ.

---

*) Auch וְהִצַּלְתָּ, מס אות שני אנשים, S. I, 10, 2, das in den Ausgaben ultima ist, wird von Kimchi ausdrücklich als penultima bezeichnet וּמָצָאתָ. So auch וַיִּזְבַּח zweimal 1 Kö. 17, 12; 18, 12 penult. (falsch in Fürsts Concordanz ultima).

a) So richtig die ed. princeps biblia Rabbinica Bambergiana von 1517, und ebenso ed. Mantuas und Hahn. Ez. 29, 28 הַמּוֹת לְבַדְּהֶם, Ez. 43, 20 אוֹתוֹ וְחִטֵּאתָ, dagegen 43, 18 וְחִטֵּאתָ als וְחִטֵּאתָ. Falsch in Fürsts Concordanz penultima וְחִטֵּאתָ. Ueberhaupt ist diese Concordanz in der Betonung unzuverlässig.

Nur zwei Ausnahmen finden sich, daß auch die Silbe ֶ penultima betont ist. וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ (Lev. 25, 36) und וְנִמְצֵאתִי לָכֶם (Jerem. 29, 14).

Ebenso verhält es sich mit den Verba ל״י, wenn die betreffenden Formen statt ֵי lauten ִי. Also הוֹרֵיתִי ultima — הִכֵּיתִי — וְהִשְׁקֵיתִי — וְכִלֵּיתִי — וְהִרְבֵּית — וְהֵיית — וּבִית — הִשְׁתַּחֲוֵיתִי — וְהִרְאֵיתִי — וְהֶעֱלֵיתִי. — Eine scheinbare Ausnahme bildet בֵּית רִמּוֹן penultima, aber hier hat die Regel נסוג אחור die Verschiebung bewirkt. Eine wirkliche Ausnahme ist וְנִקֵּיתִי דָּמָם (Joel 4,21); allein hier ist wohl penultima des Gleichklangs wegen mit לֹא נִקֵּיתִי gesetzt. Auch Ps. 19, 14 וְנִקֵּיתִי מִפֶּשַׁע רָב ist eine Ausnahme; möglich daß die Nakdanim hier וְנִקֵּיתִי gelesen haben.

2) Es bleibt bei der allgemeinen Regel, daß die Silbe תָ ultima ist, wenn darauf ein Wort folgt, daß im Anfang א hat; darauf führt nämlich eine auffallende Erscheinung, nämlich in einem und demselben V. kommt 2mal das Wort וּבָאתָ vor, das erste mal ist es ultima und das zweite mal penultima: וּבָאתָ אַתָּה בַּיּוֹם הַהוּא וּבָאתָ בֵּית יֹאשִׁיָּה (Zach. 6, 10), was die Grammatiker gar nicht beachtet haben. Allerdings ist das zweite Dittographie. Aber wie haben die Nakdanim, welche das Wort doch zweimal vor sich hatten, die Accentuation so inconsequent angewendet? Auch sonst noch von den 19 Versen, in denen וּבָאתָ vorkommt, soll es nach der Masora 7 mal ultima sein (Masora finalis sub בוא Nr. 53): באת ד׳ בטעם מלרע, und zu Genes. 6, 18 וּבָאתָ אֶל הַתֵּבָה ist angemerkt M. parva: ו׳ בטעם מלרע und dazu in M. Magna die 7 aufgezählt, und ebenso Masora Magna ed. Ginsburg: I p. 167 Nr. 75: ובאת ו׳ בטעם ברית: Aufgezählt sind: Genes. 6, 18 wie angegeben, Exod. 3, 18: וּבָאתָ אַתָּה; Deuteron. 17, 9:

וּבְאֹהֶל אֶל הַכֹּהֲנִים Jes. 36, 3 : וּבְאֹהֶל אֶל הַכֹּהֵן, I Sam. 20, 19 : וּבְאֹהֶל אֶת הַמָּקוֹם Jerem. 36, 6 : וּבְאֹהֶל וְקָרָאתָ, und der angefügte Verstheil Zach. 6, 10 וּבְאֹתָ אַתָּה, in der Masora Magna bezeichnet, קַרְמָאֵי דְּפִסּוּק : תְּגוּלָה וּבְאֹתָ לְקוֹחַ מֵאֵת d. h. das erste ובאת in diesem V. Von den übrigen Versen ist ein וּבְאֹתָ Sam. I, 22, 5 : לְךָ — makkafirt, also nicht zu rechnen, die anderen sind penultima [1]). Woher diese Differenz oder Inconsequenz? Bei näherer Betrachtung ist ובאת ultima, wenn darauf ein Wort prima א vorkommt, nämlich אֶל, oder אֹתָהּ, alle übrigen haben diese Nachbarschaft nicht. Nur Deuter. 12, 26 : תִּשָּׂא וּבְאֹתָ אֶל הַמָּקוֹם ist in der Masora nicht als ultima aufgezählt, und so ist es auch in der Athias-Edition penultima, hat aber ein Sakef-Accent, d. h. einen stärkern Distinktivus, es ist also dadurch von אל getrennt.

Damit ist das Räthsel gelöst; So oft ובאת an den Guttural א anstößt, ist es ultima, wo nicht, ist es penultima; aber auch dann, wenn es durch einen Trennungsaccent von dem א, gewissermaßen durch eine kleine Pause, entfernt ist. Es muß ultima sein, damit die Betonung den Laut hatte und verdeutliche, und er nicht durch den unmittelbar darauf folgenden a- oder e-Laut verdunkelt und verschwommen erscheine. וּבְאֹתָהּ mit Penultima würde klingen **ubâ thâta**; es soll aber deutlich vernommen werden **ubathâ athâ**. Also der Contakt mit einem א bewirkt die Position des Tons von penultima auf ultima. Dasselbe ist der Fall bei den Verba ל״י. Nach der Hauptregel muß וְתִכְרֹת penultima sein; folgt aber darauf ein Wort mit א im Anfang, so muß der Ton auf die Endung תָּ fallen, also: וְתִכְרֹתָ אֶת כָּל (Deuteron. 20, 13) וְתִכְרֹתָ אֶת מְרִן (Richter 6, 16),

[1]) Fürst's Concordanz setzt irrthümlich bei sämmtlichen ultima.

עמלק אית Sam. I, 15, 3, ebenso König II, 6, 7 und 13, 17). Ebenso וצמחות אתכם (Numeri 27, 19) und וצמחת אתם (Jerem. 27, 4). Daher durchweg תשיתו, weil stets darauf אתו oder אתם oder אתה folgt, und eben so תשית אתו (Num. 20, 5) — תשיתו אותם (Jerem. 25, 15; 35, 2 [1]).

Es sind nämlich bei diesen Formen zweierlei entgegengesetzte Rücksichten zu beachten. Einmal erfordert die Endung ת in diesem Modus die Betonung (mehr noch als die Endung תי), damit die Nüance des **Modus veritatis** erkennbar sei, und noch mehr wenn darauf ein א folgt, damit sie durch den Laut nicht verdunkelt werde. Andererseits soll aber der i-Laut deutlich hörbar sein und nicht verwischt erscheinen. Es kommt also manchmal darauf an, was mehr zu berücksichtigen ist. Daher die Differenz der zwei masoretischen Schulen Ben-Ascher und Ben-Naphtali gerade in diesem Punkte, eine Differenz, die erst dadurch verständlich wird. Ben-Ascher will nämlich acceutuirt wissen ותציתי את המלכות **peultima**, dagegen Ben-Naphtali **ultima** ותציתי. Offenbar will der Letztere consequenter als sein masoretischer Antagonist die Endung ת vor א deutlich lautbar ausgesprochen wissen, und darum mit dem **ultima**-Tone, Ben-Ascher dagegen berücksichtigt mehr den leicht verdunkelbaren i-Laut und steht auf die Betonung desselben. Noch ein anderer Fall fällt unter diese Differenz. Ben-Naphtali verlangt die Betonung עשיתי עמרות **ultima**, weil der abgeschwächte Guttural sch noch dazu mit flüchtigem a gleich אַ ausgesprochen wurde, und daher das tonlose ת attrahirt würde. Ben-Ascher dagegen bleibt seiner Regel treu, die Verba לי in der zweiten Person **perfecti** müssen **penultima** sein.

---

[1] Daher giebt die Masora ausdrücklich an: תשיתו מלא.

Da nun unsere Ausgaben nach der Masora oder Theorie Ben-Ascher accentuirt ist, so ist es in Ordnung, daß diese nicht bloß in den beiden citirten Stellen, und bei ועשירת und וחיית sondern überhaupt in dieser Form von den ל״י auch vor א penultima accentuiren. Allein sie enthalten doch Inconsequenzen. Sie müßten eben so וחכית צפירת und והשקית vor א die Endsilbe tonlos haben, während sie sie accentuirt geben. Endlich haben sie ואפית אתה (Levit. 24,5) — was auch von Kimchi bezeugt ist — ultima. Das sind Inconsequenzen, welche die Nakdanim sich nicht selten zu Schulden kommen lassen, indem sie ihrem Herrn und Meister Ben-Ascher untreu werden und die Regel seines Antagonisten befolgen. Haben sie doch gar einmal היית ultima accentuirt (II Sam. 15, 33): והיית עלי למשא, wobei angegeben ist כמ״ל, d. h. daß es defectiv geschrieben und ultima sein soll. Diese Anomalie hat allenfalls ihre Erklärung nach Ben-Naphtali's Theorie, daß hier ultima käme, weil darauf ein Guttural folgt; aber nach Ben-Ascher ist es unerklärlich.

Indessen, wenngleich Ben-Ascher bei den Verben mit der Endung itha keine Rücksicht auf die mögliche Verdunkelung der tonlosen Silbe a genommen wissen wollte und mehr Gewicht darauf legte, daß die Silbe i deutlich betont bleibe, so differirte er doch nicht bei der Betonung der Endung atha, daß die Endsilbe a betont werden müsse, wenn darauf ein a- oder e-Laut folgt. Denn die masoretische Notiz, daß das siebenmal vorkommende כבאת vor א ultima sein müsse, (o. S. 382) stammt wohl aus seiner Masora. Diese Regel, daß die Endsilbe a betont werden müsse, wenn darauf ein schwacher Guttural (אהע) mit dem a- oder e-Laut folgt, herrscht überhaupt in der hebräischen Accentlehre vor, und zwar aus den Grunde, damit die beiden benachbarten א a nicht in einander fließen. Darauf beruht 1) die Regel, daß die Partikel לאמר, gewöhnlich

penultima, doch ultima betont wird, wenn sie an eine solche Gutturalsilbe mit a stößt. Ist denn לָמָה ultima, so verliert in der Regel consequent das מ seinen Dagesch-Punkt. Der Grund dieser Consequenz wird an einer andern Stelle behandelt werden. Hier interessirt uns nur die Tonverschiebung. Diese Regel wird bereits in der ältern Grammatik, wahrscheinlich von Ben-Ascher, aufgestellt (Baer-Strack Dikduke Taamim Nr. 56): כל קדמ לָמָה ולָמָּה הסמיך לאל״ף וה״י וע״ן רפי כמו לָמָה אמרת לָמָה ה׳ (אדני) ולָמָה הבאתם ולמה עליתם לָמָה העליתנו und zum Schluß: כל לָמָּה דגש טעמו על למ״ד וכל לָמָה דרפי טעמו על מ״ם יקימו ובנאמו מלרע ינעימו. Diese Regel ist auch angegeben in Masora Magna zu Pes. 43. Nicht richtig ist die Regel gegeben in Massorah ed. Ginsburg (II p. 200 Nr. 123): כל למה ולמה הבאים לפני אותיות אהח״ע רפין וטעמים היא הנגינה לָמָה באות מם; denn vor ח bleibt למה penultima לָמָה תרה לך. Der Grund ist, daß bei dem starken Guttural das Zusammenfließen der Laute nicht zu besorgen ist.

Die Masoreten haben diese Regel nur äußerlich gegeben, und auch nicht das Beispiel angeführt שַׁלָּמָה אֶהְיֶה (Hl. 1, 17), in welchem aus demselben Grunde die Tonverschiebung stattfindet Sie haben daher 5 Ausnahmen aufgezählt, von denen drei gar nicht zur Sache gehören, nämlich לָמָה הֲרֵעֹתָנִי לָמָה הָעִיר und לָמָה אִירָא. Es ist ganz in Ordnung, daß der Ton penultima bleibt, weil darauf nicht ein a- oder e-Laut folgt, sondern i, wobei ein Zusammenfließen ausgeschlossen ist. Auffallend sind allerdings die übrigen zwei Fälle לָמָּה אַכֶּכָּה (S. II 2, 22) und לָמָה הָיָה כְאֵבִי (Jerem. 15, 18). Möglich, daß das ה in הָיָה als starker Guttural angesehen wurde gleich ח, indem es doch überhaupt die Formen gleich חָיָה bildet. Bei אַכֶּכָּה hat vielleicht

den Anschlag gegeben, daß das א einen tragbaren Auslaut an der Verdoppelung hat[1]).

2) Wie sehr die Nakdanim darauf bedacht waren, den Laut a oder t h a durch die Accentuation zu schützen, zeigt sich bei der häufig vorkommenden Femininform הָיְתָה — וְהָיְתָה. Dabei wird der Ultima-Ton beibehalten auch bei dem Kontakt von zwei betonten Silben. Die Regel נסוג אחור weicht gegen die Nothwendigkeit, die Endung ת zu betonen, damit nicht etwa וְהָיְת gelesen werde. Es wird also accentuirt:

הָיְתָה תֹהוּ וּבֹהוּ Genes. 1, 2.
אִם כֹּל וגו׳ „ „ 18, 12.
וְהָיְתָה תֵּל עוֹלָם Deut. 13, 17.
לֹא הָיְתָה עִיר Josua 11, 19.
לִמְנַשֶּׁה הָיְתָה אֶרֶץ הַמּוֹז Jos. 17, 18.
חָרֵב אִישׁ „ 1 Sam. 14, 26.
וְהָיְתָה נַפְשׁוֹ „ 25, 29.
תִּכְלֶה הִים „ Zephania 2, 6.
וְהָיְתָה עֵת צָרָה (Daniel 12, 1).

Instruktiv dafür ist das Beispiel in zwei aufeinanderfolgenden V. V. (Zach. a. a.) וְהָיְתָה und וְהָיָה mit demselben Worte verbunden.

[1]) Auffallend ist die Ausnahme, daß in den VV. לָמָּה זֶּה וּמְאַסְתָּנִי und לָמָּה שְׁכַחְתָּנִי nach Angabe der Masoreten, ultima ist, obwohl ein Gutturalis nicht darauf folgt. Sollten die Alten gelesen haben ein halb hörbares א von dem S-Laut, wie das Wort שְׁתֵּי־שְׁתֵּי, nach dem Zeugniß der Grammatiker, in Palästina, Aegypten, Magreb (mit Ausnahme von Spanien) gelesen wurde אִשְׁתֵּי — אִשְׁתַּיִם? Wenn also prosthetisch gelesen wurde אשכחתני und אזמחתני, dann wäre die Tonverschiebung in den voraufgehenden לָמָּה in der Ordnung. Dazu würde auch die dritte Ausnahme gehören לָמָּה שְׁמַחְתָּנִי (Hiob 7, 20), wo לָמָּה zwar penult. ist, aber der Defekt des Dagesch in מ, beweist, daß die Nakdanim selbst dabei schwankend gewesen sind.

Während ultima bleibt und die Regel נִשְׁמַר אִישׁ nicht auf das Zurücktreten des Tones einwirkt, hat וְהָיָה רִבְקָה die Verschiebung auf penultima, weil in dem ersten Falle die Endsilbe תָה deutlich hörbar sei, was in dem andern Falle unnöthig ist.

3) Diese Rücksicht auf die Betonung der Silbe תִ vor einem א oder dem ähnlich klingenden ע bewirkt eine Verschiebung des Tones auf ultima, abweichend von der Regel סוּרָה אֲדֹנִי סוּרָה אֵלַי (Richter 4, 18) הָבָה אֶת אִשְׁתִּי ; לָמָּה אֶשְׁכַּל ; שָׁתָה עֲנָתִיתוֹ, auch vor ה zuweilen וְהַבְרִילָה הַמַּרְכֶּבֶת מְרוֹמָם הַשָּׁמֶשׁ. Diese Rücksichtsnahme bei der Betonung auf den Nachbar-Consonanten hat Luzzatto nicht übersehen (grammatica della lengua ebrea p. 44), weil es in die Augen fällt. Aber er hat keine Anwendung davon gemacht, daß auch bei den Verben לֵי und לֹא die Silbe תִי — תְ deswegen ultima betont wird. Er hat ferner zusammengewürfelt וְאָמַתְּ אִתּוֹ mit וְהִבְאַתְּ עָלַי, zwei Vorkommnisse, welche gar nicht zusammengehören, die eine nach Regel 2 (S. 389) und die andere nach Regel 1 (S. 381).

Die Regel würde demnach lauten: Bei den Verba לֹא לֵי ist die Endung תִי — תְ auch beim consecut. (meinetwegen) penultima, mit Ausnahme

a) wenn die vorhergehende Silbe e (—) lautet (statt i oder a (ִ — oder ַ —),

b) wenn auf die Endsilbe תְ ein א (zuweilen auch ע) folgt.

In diesen beiden Fällen bleiben diese nach der Regel ultima.

G.

Studien zur Aggadah.

Von

Dr. Philipp Bloch, Posen.

(Fortsetzung.)

3) מה . . . הזה. Dieser Terminus, bei dem in der Mehrzahl stets das sonst nicht häufige הלז angewendet wird, leitet eine Art kurzer Parabel ein, welche eigentlich kein Gleichniß, sondern nur eine Vergleichung darbietet. Man könnte sie, um sie dessenungeachtet dem Parabel-Schema einzureihen, die demonstrative Parabel nennen. Ihr Inhalt ist nicht, wie bei der direkten Parabel, von Handlung und Rede mehr oder minder lebhaft bewegt, sondern wird auf ein feststehendes Bild beschränkt, an dem ein identischer Zug hervorgehoben und als Vergleichungspunkt demonstrirt wird. Das Bild ist durch die biblischen Schriften festgestellt oder doch veranlaßt, und findet sich dort als Gleichniß, oder als Metapher, oder als ein bildlich aufgefaßter Ausdruck. Das charakteristische Wort wird aufgenommen, mit הזה oder הלז als solches bezeichnet, und dadurch erläutert, daß es nach einer analogen Seite hin gleichsam auseinandergefaltet wird; z. B. Piska 2 S. 18 b wird aus I Kön. 4, 20 ישראל רבים כחול אשר על הים das חול „der Sand“ aufgenommen und daran demonstrirt: מה חול הזה אתה עושה נטמא בערב וכ'. Wie an dieser Stelle eine Konstatirung des Vergleichs mit כחול ישראל נמשל der Ausführung voraufgeht, so pflegt es auch sonst öfters zu geschehen, wobei das נמשל stets besagen will: „In der heiligen Schrift

wird verglichen". Hin und wieder wird der bildliche Ausdruck, an den die Vergleichung anknüpft, erst durch eine Umdeutung gewonnen; z. B. Piska 13 S. 110 b wird zu Jesajah 10, 30 das גלים als eine Metapher „Wellen" aufgefaßt und diese Auffassung in folgender Weise begründet: מה הגלים הללו מסויימין בים כך היו אבותיכם מסויימין בעולם. Jedenfalls ist das charakteristische Wort, welches bei dieser Parabelgattung bestimmend ist, immer einer biblischen Schrift entnommen und muß nach seinem Ursprung daselbst nachgewiesen werden können [1]). Wenn die zu

[1]) Freilich wird der biblische Ursprung des charakteristischen Worts nicht immer zur Stelle präsentirt; da er aber alsdann fast durchwegs von irgend einer Parallelstelle ausdrücklich angegeben wird, so muß auch bei den verschwindend wenigen Stellen, für welche ein solch direkter Nachweis nicht beigebracht werden kann, der indirekt nachweisbare Ursprung aus der Bibel unzweifelhaft vorausgesetzt werden. So ist z. B. für Piska 12 S. 101 a: מה האשה הזאת אינה מתביישת לחבוע צרכי ביתה מבעלה כך הנביאים אינם מתביישין וכו' der biblische Ursprung in Schir haschirim rabbah zu 1, 8. היפה בנשים ausdrücklich angegeben, wie auch Buber z. St. Not. 13 angemerkt hat. Ebenso wird für Piska 25 S. 159 a: האשה הזה את מכסה שרשיו ואינו משביח der biblische Nachweis in Schir hasch. rabbah zu 6, 11 אל גנת אגוז ירדתי gefunden; wahrscheinlich ist der vorliegende Pesiktatext dieser Parabel überdies korrumpirt und müßte nach der dortigen Lesart korrigirt werden. Bei מה קונדיטין הזה in Piska 12 S. 102 b ist קונדיטין nur die Umschreibung von יין המוב in Schir hasch. 7, 10 (wie aus Schir hasch. rabbah zu diesem Vers zu ersehen), was auch bereits Buber das. Not. 42 erklärt hat. Dagegen ist für Piska 20 S. 143 a: מה האשה זו צרה סלמטה ורחבה מלמעלה וכ' ein ausdrücklicher Nachweis nicht zu finden; offenbar jedoch knüpft das האשה dieser Parabel an Sacharja 3, 10 an, oder vielleicht auch an I. B. der Kön. 5, 5. Eine Ausnahme von dieser Regel bildet nur in Piska 14 S. 117a: האזן לנוף כקנקל שלבים מה הקנקל הזה כשהוא שלם וכ'. Hier wird das charakteristische Wort nicht der Bibel entnommen, sondern als ein neuer Begriff eingeführt, um das zwischen אזן und נפשכם vermittelnde Gedankenbild zu gewinnen; doch darf man vermuthen, daß irgend ein lautlicher oder sachlicher Anklang, der unserer Kenntniß sich entzieht und vielleicht noch ermittelt werden wird, von אזן zu dem Bilde des קנקל geführt hat. Piska 2 S. 20 b: השרף הזה אינו מספיק לצאת עד וכ', wobei auch am Anfang das מה fehlt, findet sich in einem Stück, das zur Pesikta nicht gehört. Den richtigen

Grunde liegende Metapher oder das Gleichniß in der Bibel bereits deutlich gegeben oder gar nach der gemeinsamen Aehnlichkeit charakterisirt ist, dann wird gewöhnlich von dem eigentlichen, ursprünglichen Vergleichungspunkt abgesehen und dagegen eine andere untergeordnete Aehnlichkeit betont; so ruht bei dem eben zuerst angeführten Gleichnißbeispiel vom „Sand" der biblisch intendirte Vergleichungspunkt in der Unzählbarkeit der Sandkörner, der die Menge von Juda und Israel gleichgesetzt wird, während die Pesikta einen Nebengedanken auseinanderfaltet: wie der Sand seine Löcher schnellstens wieder füllt, ebenso ergänzt Juda und Israel seine Lücken in kurzer Zeit. Wird jedoch die metaphorische Tendenz erst künstlich in den biblischen Ausdruck hineingelegt, so gelangt der Hauptgedanke zur Darstellung, weil die Auslegung von ihm bestimmt wird und durch seine Auseinandersetzung eine gewisse Berechtigung zu solcher Auslegung dargethan werden soll, wie aus dem andern Gleichniß von „den Wellen" ersehen werden kann.

Der Wortlaut der Einführungsformel (והלוי, ח) מה . . . . . הזה zeigt nur in den seltensten Fällen eine Veränderung. So Piska 3 S. 24 b, das einzige Mal, wo die Partikel מה abgeworfen ist: הכתוב הזה את ממתנו והוא כולם . . ואתם אל תהיו כן; da es indeß bei dieser Parabel auf einen Kontrast hinausläuft, so erscheint die Weglassung des מה stylistisch begründet. Ebenso mag es seine stylistischen Gründe haben, wenn Piska 21 S. 145 a das demonstrative הזה vermißt wird: מה דרש של שמן להנתן בנר, zumal hier aus zwei Schriftstellen zwei charakteristische Worte vorhanden sind, שמן und נר, welche beide mit dem הזה versehen werden müßten [1]).

Text zeigt übrigens hierin Bereschith rabbah Parsch. 94 כשרף הזה וכ' ohne nachfolgendes כך; es ist eben eine kurze Vergleichung, und keine demonstrative Parabel. —

[1]) Piska 4 S. 33 b fehlt das הזה bei מה החול und muß ergänzt werden: מה החול [הזה] גדר ליכם כך היתה חכמתו גדר של שלמה. —

Auf das Vorderglied mit מה folgt regelmäßig ein Nachsatz mit כך [1]), so daß die demonstrative Parabel eine zweigliedrige Periode darstellt, in der das erste Glied den bezüglichen Punkt im Bilde fixirt, während das zweite Glied den fixirten Gesichtspunkt auf den vorliegenden Gegenstand anwendet. Statt כך findet sich Piska 12 S. 102 b: einmal כן und ein andres Mal אף . . . . כך; da jedoch an diesen Stellen der Text unzweifelhaft nicht intakt geblieben, so kommen sie nicht wesentlich in Betracht. Auch Piska 28 S. 180 b, wo der Nachsatz mit כך ganz und gar ausbleibt, kann als ein authentischer Text nicht angesehen werden: „Wie der Arbeiter den ganzen Tag gespannt darauf wartet, wann er, sobald er von seiner Arbeit sich ein wenig entfernt hat [2]), dieselbe zum Schluß nachholen werde, — —," hier fehlt doch offenbar der Nachsatz. Und nicht bloß der Parabeltext ist lückenhaft, der ganze Passus, in dem er sich befindet, von ר׳ אלכסנדרי bis zu ריש לקיש macht den Eindruck einer Interpolation [3]).

Abweichend von den übrigen Parabelgattungen zieht die demonstrative Parabel überaus häufig Gegenstände aus der leb-

---

[1]) Darum kann es Piska 17 S. 134 a nicht heißen: כך הזרוע הזה וכו׳, sondern [ומה] הזרוע הזה, weil כך in der Pesikta nur zur Vergleichung dient, nicht aber „ebenfalls" heißen kann. —

[2]) הפליג heißt „sich entfernen"; vgl. Piska 25 S. 157 b; מה המקוה הזה אדם מבקש לטבול ונמצא אביו או רבו שם ומתבייש והולך לו אבל הים מפליג קימעה ויורד וטובל. Mischnah Erubin Pr. 4, 1: מעשה שבאו מפרנדיסין והפליגה ספינתן בים. —

[3]) Darauf weist auch die Phrase hin ר׳ אלכסנדרי פתר קריא; sie kann hier nur bedeuten: „R. Alexander erklärt das entscheidende Wort des Verses", welche Bedeutung dem פתר קריא in der Pesikta sonst nirgends beigelegt wird. Sie findet sich jedoch noch Wajikra rabah Parasch. 21 (Pesikta S. 176 a): ר׳ יוחנן פתר קריא בקברניטין. Aber dort wird sie wiederum dadurch zweifelhaft, weil die anderen, in derselben Pethichah befindlichen פתר קריא der in der Pesikta üblichen, paradeiktischen Bedeutung entsprechen (Vgl. Jahrg. 1885 S. 265 Not. 1). —

losen Natur oder dem Tierreich für ihre Ausführungen heran [1], was seinen Grund darin hat, daß sie ihre Stoffe nicht frei erfindet, sondern an diejenigen der heiligen Schrift gebunden ist, in deren Erläuterung sie eben ihre Aufgabe sucht. —

Der Vollständigkeit wegen fügen wir noch hinzu, daß die Peschitta bei kurzen Vergleichungen, um einen mehr oder minder dunkeln Punkt zu illustriren, sich der Partikel כ in Verbindung mit einem hebräischen oder chaldäischen Demonstrativpronomen bedient. Das chaldäische Demonstrativ verschmilzt dabei gewöhnlich mit der

---

[1]) Ein Verzeichnis der demonstrativen Parabeln mag hier folgen:

Pisḳa II S. 18 b: מה החול הזה אחה עושה גומא בערב וכ'
P. III S. 24 b: הסוס הזה אחה מחגו והוא בולם וכו'
P. IV S. 38 b: מה החול [הזה] גדר לים כך היחה וכ'
„ 47 a: מלי דאומתים הללו אם ושש אחד מהם וכ'
„ 48 b ff.: מה הצבי הזה מדלג על ההרים וכ'
P. IX S. 73 b: מה דדים הללו כובשין על החומם וכ'
„ מה חרים הללו אין להם סוף וכו'
„ „ מה חרים הללו . . . . . מה החהום הזה . . . . .
P. XII S. 101 a: מה השושנה הזאת אינה מחביישת לחבוע צורכי ביחה וכו'
„ 102 a: מה [הזיין] הזה מקיים את הבעלים וכ'
„ 102 b: מה קונדיטין הזה יש בו יין יש בו דבש וכ'
„ 103 b: . . . . מה החפוח הזה
„ 107 a: ומה המדבר הזה אין לו סוף וכ'.

P. XIII S. 110 b: מה הגלים הללו מסויימין ביום וכ'
P. XIV S. 117 a: מה הקנקל הזה כשהוא מלא כלים וכ'
P. XVII S. 134 a: מה הגשם הזה . . . . מה הלב הזה . . . . . [ומה] הזרוע הזה . . .
P. XX S. 143 a: מה התאינה זו צרה מלמטה וכ'
P. XXI S. 145 a: מה דרכו של שמן להנתן בנר וכ'.

P. XXV S. 157 a: מה חיים חזה לעולם הזה פתוח וכ'
„ „ . . . . . מה המקוה הזה . . . . .
„ 157 b: מה המקוה הזה מטהר את הטמאים וכ'
„ 159 a: (?) ראגח הזה את מכסה שרשיו ואינו משביח
P. XXVIII S. 180 b: מה הפועל הזה יושב ומשמר על חיים וכ'
„ 184 a: מה הדס הזה . . . . מה ערבה זו . . . .
„ 184 b: מה האתרוג זו . . . . מה הדס [הזה] . . . . מה הערבה הזאת . . .
„ 185 a: . מה אתרוג זה וכ' —

Partikel und geht dem Gleichungswort voraus, während das hebräische Demonstrativ demselben nachgesetzt wird. Z. B. Piska 1 S. 3 b: כדרא פרטתא דרמתא וכ'; S. 7 b כדרא קשירא וכ'; Piska 4 S. 39 b כהדין (1 בולם; Piska 5 S. 46 a כדה שהוא; Piska 8 S. 70 a כבגדים הזה וכ'; בורר את הזית מן הזרעה; Piska 25 S. 163 a כחותל הזה וכ'. כעשם הזה וכ'.

Ueberblicken wir zum Schluß die gewonnenen Resultate noch einmal, so ergiebt sich, daß die Behandlung der Parabel von unserer Pesikta mit einer gewissen Formenstrenge durchgeführt wird, deren leitende Gesichtspunkte sich kurz dahin zusammenfassen lassen: Die indirekte Parabel, mit משל אדם an der Spitze, geht von einem allgemeinen Erfahrungssatz aus, um größtentheils eine Kontrastirung zu erzielen, — die direkte Parabel, mit ... משל אדם vgl. eingeleitet, schildert einen Einzelfall, um in seinem Bild den beregten Gedanken zu beleuchten, — die demonstrative Parabel endlich weist mit כדה ... auf ein Metapher oder ein Gleichniß der heiligen Schrift zurück, um es nach einer bestimmten Richtung hin auszuführen.

6. Der eingeschaltete Midrasch, die Parenthese.

Die größeren zusammenhängenden Partieen der Piska, die wir als „Homilien" bezeichnen, deren Glieder entweder um einen bestimmten Gedanken sich gruppiren, oder noch öfters an dem Faden eines Bibelverses aufgereiht werden, so daß über ihre

1) בולם ist mal βυλλος, nach Hesychius gleich κεφαλιόεις „Einer, dessen Sinne verknüpft, verklebt sind"; es entspricht alsdann auch dem כהדין קמיה דמר, was Bamidbar rabbah zur Stelle liest, wie es ja öfters in Bamidbar rabbah geschieht, daß dieses Midraschwerk die griechischen Ausdrücke des Originals im neuhebräischen Idiom wiedergiebt. —

einheitliche Geschlossenheit kein Zweifel bestehen kann, d. h. die Pethichoth, sind es vornehmlich, bei denen mitten inne zuweilen sich deutlich fremde und ungehörige Bestandtheile erkennen lassen, welche der eigentlichen Tendenz, dem wesentlichen Zweck der Gedankenreihe, zwischen die sie gerathen sind, nicht dienen und daher zu Unrecht an dem ihnen angewiesenen Platz, oder in den Kontext des Ganzen aufgenommen erscheinen. Z. B. die erste Pethichah von Piska 1 (Jhrg. 1885 S. 211 auf deutsch übertragen); dieselbe gruppirt die einzelnen Midraschstücke um den Streitpunkt, ob Gott gleich mit der Weltschöpfung seinen Thronsitz auf die Erde verlegt habe, oder ob dies erst nach Fertigstellung des Stiftzeltes eingetreten sei. Dazwischen laufen jedoch zwei Absätze unter (oben in der deutschen Uebersetzung durch lateinischen Schriftcharakter hervorgehoben), welche sich schlechterdings damit nicht zusammreimen lassen, der eine von R. Chanina, welcher dem Bräutigam der Braut gegenüber Höflichkeit empfiehlt, und der andere von R. Ajbu, welcher Angaben über die Statur Adams nach dem Sündenfall macht. Beide Absätze stören sogar den Gedankengang und beeinträchtigen die Uebersichtlichkeit der ganzen Pethichah. — Die erste Pethichah von Piska 12 (S. 101 a); dieselbe benutzt Prov. 31, 29. 30. 31. רבות בנות עשו חיל וכ׳ zum Text einer Homilie über das Zeitalter des Mose, אשה יראת ה׳ wird auf Mose selbst bezogen, worauf dann die Pethichah in folgender Weise schließt: „Gebet „ihr von der Frucht ihrer Hände und lobet „sie in den Thoren ob ihrer Werke“: — Es „sagte R. Jose bar Jirmijah: warum vergleicht man (in „der h. Schrift) die Propheten mit Frauen? weil, wie die Frau „sich nicht genirt, die Bedürfnisse ihres Hauses von ihrem „Gatten zu fordern, die Propheten ebenso wenig sich geniren, „die Bedürfnisse Israels von Gott zu fordern. — Gott spricht da„mit zu Israel: meine Kinder! leset diesen Schriftabschnitt jegliches

„Jahr und ich rechne euch das so hoch an, als stündet ihr vor „dem Berge Sinai und empfinget eben die Thorah. Wann „dies? בחדש השלישי לצאת בני ישראל". Hier fließt doch offenbar die Aufforderung Gottes, den Schriftabschnitt von der Offenbarung alljährlich zu lesen, aus den Textworten, „lobet sie in den Thoren ob ihrer Werke", die im Sinne dieser Homilie damit erklärt werden; gleichwohl schiebt sich zwischen Text und Erklärung, die doch eng zusammengehören, als störender Passus die Rechtfertigung ein [1]), wie man dazu kommt, Frau und Prophet mit einander zu identificiren.

Da es der Pesikta an jedem Organisationstrieb fehlt, die disjecta membra ihrer Homilien vermöge der Hülfsmittel der stilistischen Technik zu einer organischen augenfälligen Einheit zu formen, und dieser Mangel an Concinnität wie an Verbindung sich gleichmäßig über Zugehöriges wie Ungehöriges erstreckt, so geben die äußeren Merkmale der Darstellung gar keinen Anhalt zu irgend welchem Urtheil; erwägt man jedoch, wie die fraglichen Stücke den innern Zusammenhang der Gedankenreihe stören oder doch unterbrechen, ohne daß irgend ein Versuch gemacht wird, durch eine Wendung oder Ueberleitung den ursprünglichen Gedankenfaden wieder aufzunehmen, so wäre man geneigt dieselben als eingedrungene Interpolationen auszuscheiden. Das geht jedoch durchaus nicht an. Einerseits kehrt diese Erscheinung zu oft wieder und geht durch alle Midraschwerke hindurch, andrerseits werden die befremdlichen Bestandtheile von den Parallelstellen fast regelmäßig beglaubigt, und oft machen sie auch gar nicht den Eindruck, als wären sie erst später von fremder Hand eingeschoben. Wir haben es also bei diesen Einschiebun-

[1]) Ordnungsgemäßer wäre es, diesem Passus den Platz vor [illegible] unmittelbar nach [illegible] zuzuweisen, was wol das Richtige ist. Auch dann bleibt es freilich noch immer eine Digression.

gen mit einer Eigenthümlichkeit der aggadischen Konzeptionsweise zu thun und müssen ihnen die Berechtigung zuerkennen, als eine aggadische Form betrachtet zu werden, die wir als „Einschaltung" „Parenthese" „Digression" erklären wollen.

Nicht bloß in den Pethichoth finden sich derartige Digressionen, Abschweifungen vom eigentlichen Text oder dem ursprünglichen Thema, wo sie allerdings am leichtesten herauszuerkennen sind, wir begegnen ihnen auch in den untereinander zusammenhangslosen, kommentirenden Midraschstücken, welche den andern Theil der Piska bilden, und die wir füglich als „aggadische Aphorismen" bezeichnen können. Z. B. Piska 2 S. 17 b ff das kommentirende Midraschstück zu לפקודיהם [1]). Dasselbe setzt zuerst auseinander, wie Gott dem Mose einen Kunstgriff zur Vereinfachung der Zählmethode entdeckt habe, giebt alsdann den Grund an, warum Israel gerade damals gezählt wurde, und rechnet vor, wie oft überhaupt eine solche Zählung stattgefunden; darauf folgt nun: „R. Menachma und R. Bibi und R. Chija, der ältere, „(sagten) namens des R. Elieser ben Jakob: Israel wird (in der h. „Schr.) dem Sand verglichen; wie es dem Sand zueigen ist, „daß man ein Loch, welches man des Abends hineingemacht, am „andern Morgen wieder ausgefüllt findet, ebenso Israel, dessen „Tausende, welche zur Zeit Davids gefehlt haben, in der Zeit Sa„lomos bereits wieder ergänzt sind, denn es wird gesagt; Juda „und Israel, zahlreich wie der Sand am Meer" (I B. der Kön. 4, 26). Dieser Passus hat mit der Kommentirung des לפקודיהם

[1]) Diese Parenthese gehört noch zum Midraschstück über לפקודיהם und schließt sich vermöge der Versassoziation an den letzten Vers an: והיה מספר בני ישראל כחול הים אשר לא ימד ולא יספר, indem sie die Metapher משל erklärt. Wollte man sie hinunterziehen zu dem Midraschstück über ונתנו איש כופר נפשו וכ', so wird der Platz, den sie behauptet, noch ungünstiger, weil doch die Thatsache, daß infolge der Zählung Davids Tausende zu Grunde gegangen, zuerst konstatirt werden müßte, ehe berichtet werden kann, daß in Salomos Tagen dieselben bereits wieder vollzählig waren. —

absolut nichts zu schaffen, und seine Placirung an dieser Stelle ist eben nur als „Einschaltung" zu begreifen. — Piska 6 S. 60 b das kommentirende Midraschstück zu תשמרו להקריב לי. Dasselbe führt verschiedenfach aus, daß die Opfertheorie, trotzdem sie für die Praxis gegenstandslos geworden, ihren Werth behalte, und die Beschäftigung mit ihr an Verdienstlichkeit der aktuellen Opferung gleichstehe, alsdann heißt es weiter: „Und Samuel sagte: „Wenn sie sich all dessen schämen sollten, wie sie die Gestalt des „Tempels sich gemacht u. s. w." (Ezechiel 43, 11). Giebt es „denn jetzt eine Gestalt des Tempels? Gott spricht eben: daraufhin, daß ihr euch mit demselben (theoretisch) beschäftigt, gilt es, „als hättet ihr ihn selbst erbaut." Diese Bemerkung ist wol der vorhergehenden Ausführung über die Opfertheorie analog, gehört aber nicht dazu und wird auch nicht mit einem ודכוותיה, wie doch sonst (S. 7 a S. 78 a S. 113 b), angeschlossen. — Piska 12 S. 85 a wird zu כי קרוב הוא in Hinblick auf Gen. 21, 23 das קרוב auf die Eidgenossenschaft des Abraham mit Abimelech gedeutet, und diese Auslegung geht dann in eine so abschweifende Erörterung zu Gen. 21, 28 über, daß man zweifelhaft wird, ob hier eine Einschaltung oder ein fremder Zusatz vorliegt. Ebenso wird daselbst S. 85 b zu החמשים eine Erläuterung von Exod. 1, 6 חרין אמוראין וכ׳ gegeben, welche in einem kaum erkennbaren Zusammenhang zum ursprünglichen Text steht und jedenfalls deplacirt ist. — Piska 13 S. 113 a wird die letzte Erklärung רבהי ירמיהו [illegible] in einem langen Stück von ג׳ דברים צוה נבוכדנאצר הרשע bis S. 114 b דרך המקום עלו fortgesetzt, bei welchem Stück man nicht recht weiß, wie weit die „Einschaltung" reicht, und wo die Interpolation beginnt. —

Was „die Einschaltung" „die Digression" allenfalls von einer unbefugten Interpolation unterscheidet, obwol manchmal Beides sich gar nicht von einander unterscheiden läßt, ist eine gewisse Methode, die bei Einordnung der ersteren doch immerhin

befolgt wird. Dieselbe gründet sich theils auf Ideenassociation, theils auf Versassociation, wie ja dies überhaupt die Darstellungsmittel sind, welche die Pesikta in Anwendung bringt, um aus den aggadischen Kompilationen organische Formen zusammenzusetzen.

a) Auf Grund von Ideenassociation tritt eine Einschaltung ein, sobald der Gedankengang bei einem Gegenstand anlangt, für den die vorhandenen Grundschriften ein reichhaltigeres Material bieten. Wenn nun diesem Theilgedanken eine gewisse Wichtigkeit zukommt, und seine Beleuchtung von einer andern Seite einen Reflex auch auf seine Beziehung zum Hauptgedanken wirft, so wird derselbe viel weiter ausgesponnen, als es für den eigentlichen Zweck des Textes oder Themas erforderlich und sachgemäß erscheint. Zuweilen nimmt der Nebengedanke mit seiner Abschweifung einen so unverhältnißmäßig breiten Raum ein, daß er die zu Grunde liegende Erörterung überwuchert; allein die Pesikta legt auf das symmetrische Verhältniß der einzelnen Glieder im Allgemeinen kein besonderes Gewicht. Z. B. Piska 3 Peth. 1. (S. 23 b ff). Diese paraphrastische Pethichah bespricht zu Hos. 12, 4 die Kränkung, die Esau seiner Mutter zugefügt haben soll; nach R. Jehudah habe er bei der Geburt ihren Uterus beschädigt, nach R. Nehemjah trage er die Schuld, daß sie nicht die Stammmutter der zwölf Stämme geworden, nach den Rabbanan habe er es verschuldet, daß an ihrer Bahre keine öffentliche Leichenfeier veranstaltet werden konnte. An diesen letzten Gedanken anknüpfend, wird in einer darauffolgenden Digression ausgeführt: „Es sagte R. Jose bar „Chanina: weil an ihrer Bahre die öffentliche Leichenfeier unter„bleiben mußte, so haben auch die Verse (der heil. Schrift) ihren „Tod nur beiläufig angedeutet u. s. w“. — In Piska 4 erklärt Peth. 2 (S. 31 b ff) die Worte בחורי יהוה als einen Hinweis auf die Jünglinge zur Zeit Davids, welche durch Scharfsinn

absolut nichts zu schaffen, und seine Placirung an dieser Stelle ist eben nur als „Einschaltung" zu begreifen. — Piska 6 S. 60 b das kommentirende Midraschstück zu תשמרו להקריב לי. Dasselbe führt verschiedenfach aus, daß die Opfertheorie, trotzdem sie für die Praxis gegenstandslos geworden, ihren Werth behalte, und die Beschäftigung mit ihr an Verdienstlichkeit der aktuellen Opferung gleichstehe, alsdann heißt es weiter: „Und Samuel sagte: „Wenn sie sich all dessen schämen sollten, wie sie die Gestalt des „Tempels sich gemacht u. s. w." (Ezechiel 43, 11). Giebt es „denn jetzt eine Gestalt des Tempels? Gott spricht eben: daraufhin, daß ihr euch mit demselben (theoretisch) beschäftigt, gilt es, „als hättet ihr ihn selbst erbaut." Diese Bemerkung ist wol der vorhergehenden Ausführung über die Opfertheorie analog, gehört aber nicht dazu und wird auch nicht mit einem ודכוותיה, wie doch sonst (S. 7 a S. 78 a S. 113 b), angeschlossen. — Piska 12 S. 85 a wird zu כי קרוב הוא in Hinblick auf Gen. 21, 23 das קרוב auf die Eidgenossenschaft des Abraham mit Abimelech gedeutet, und diese Auslegung geht dann in eine so abschweifende Erörterung zu Gen. 21, 28 über, daß man zweifelhaft wird, ob hier eine Einschaltung oder ein fremder Zusatz vorliegt. Ebenso wird daselbst S. 85 b zu וחמשים eine Erläuterung von Exod. 1, 6 תרין אמוראין וכ' gegeben, welche in einem kaum erkennbaren Zusammenhang zum ursprünglichen Text steht und jedenfalls deplacirt ist. — Piska 13 S. 113 a wird die letzte Erklärung von דברי ירמיהו in einem langen Stück von ג' דברים צוה נבוכדנאצר הרשע bis S. 114 b ודרך הדרום עלו fortgesetzt, bei welchem Stück man nicht recht weiß, wie weit die „Einschaltung" reicht, und wo die Interpolation beginnt. —

Was „die Einschaltung", „die Digression" allenfalls von einer unbefugten Interpolation unterscheidet, obwol manchmal Beides sich gar nicht von einander unterscheiden läßt, ist eine gewisse Methode, die bei Einordnung der ersteren doch immerhin

befolgt wird. Dieselbe gründet sich theils auf Ideenassociation, theils auf Versassociation, wie ja dies überhaupt die Darstellungsmittel sind, welche die Pesikta in Anwendung bringt, um aus den aggadischen Kompilationen organische Formen zusammenzusetzen.

a) Auf Grund von Ideenassociation tritt eine Einschaltung ein, sobald der Gedankengang bei einem Gegenstand anlangt, für den die vorhandenen Grundschriften ein reichhaltigeres Material bieten. Wenn nun diesem Theilgedanken eine gewisse Wichtigkeit zukommt, und seine Beleuchtung von einer andern Seite einen Reflex auch auf seine Beziehung zum Hauptgedanken wirft, so wird derselbe viel weiter ausgesponnen, als es für den eigentlichen Zweck des Textes oder Themas erforderlich und sachgemäß erscheint. Zuweilen nimmt der Nebengedanke mit seiner Abschweifung einen so unverhältnißmäßig breiten Raum ein, daß er die zu Grunde liegende Erörterung überwuchert; allein die Pesikta legt auf das symmetrische Verhältniß der einzelnen Glieder im Allgemeinen kein besonderes Gewicht. Z. B. Piska 3 Peth. 1. (S. 23 b ff). Diese paraphrastische Pethichah bespricht zu [illegible] die Kränkung, die Esau seiner Mutter zugefügt haben soll; nach R. Jehudah habe er bei der Geburt ihren Uterus beschädigt, nach R. Nehemjah trage er die Schuld, daß sie nicht die Stammmutter der zwölf Stämme geworden, nach den Rabbanan habe er es verschuldet, daß an ihrer Bahre keine öffentliche Leichenfeier veranstaltet werden konnte. An diesen letzten Gedanken anknüpfend, wird in einer darauffolgenden Digression ausgeführt: „Es sagte R. Jose bar „Chanina: weil an ihrer Bahre die öffentliche Leichenfeier unterbleiben mußte, so haben auch die Verse (der heil. Schrift) ihren „Tod nur beiläufig angedeutet u. s. w“: — In Piska 4 erklärt Peth. 2 (S. 31 b ff) die Worte [illegible] als einen Hinweis auf die Jünglinge zur Zeit Davids, welche durch Scharfsinn

und Gelehrsamkeit in der Torah sich auszeichneten; trotzdem habe sie der Krieg hinweggerafft, weil sie, wie (gewiß mit einem bedeutsamen Seitenblick auf damalige Zeitverhältnisse) bemerkt wird, von Angeberei und Verleumdung sich nicht frei gehalten hätten. Davon ausgehend verbreitet sich eine Digression in einem längeren Exkurs über Angeberei und Verleumdung. — Piska 4 Peth. 3 (S. 35 b) wird דרוש זה dahin erläutert, daß Salomo den Grund angegeben habe, warum es für Fische des rituellen Schlachtens nicht bedarf, und derselbe Grund wird darauf, einem unglücklichen Votum des R. Jakob aus Kefar Neboraja gegenüber, geltend gemacht, als dieser das Schlachtritual auch auf Fische übertragen wollte. Im Anschluß an diese Erzählung wird von einer Digression ebenso ausführlich berichtet, wie selbiger R. Jakob aus Kefar Neboraja mit einem andern Votum, wonach er an dem Sohn einer heidnischen Frau von einem israelitischen Manne die Cirkumcision an einem Sabbath vollziehen lassen wollte, ein gleiches Mißgeschick gehabt hat. — Die Erzählungen und Ausmalungen biblischer Stoffe werden von der Pesikta überhaupt mit großer Vorliebe behandelt; wo sich nur Gelegenheit bietet, werden sie herangezogen, und selbst dort, wo sie benutzt werden, um Auslegungen oder Behauptungen zu begründen oder zu illustriren, geschieht es meist in solcher Ausführlichkeit, daß grade dadurch trotz ihrer wesentlichen Zugehörigkeit Digressionen entstehen (Piska 8 S. 12 b ff., die Erzählung von Mesa, König von Moab; S. 13 b ff. von Merodach Baladan; P. 4 S. 32 a ff., warum Abner seinen Tod verschuldet; S. 37 b ff. vom freudestrahlenden Antlitz des R. Jehudah bar Ilai und des R. Abuhu; P. 8 S. 74 a ff. die Verhandlung zwischen Mardechai und Haman; P. 9 S. 74 a ff. Alexanders Zug zu den Bergen des Nordens; u. dgl. m.). Diese Art Einschaltung darf man vielleicht vorzugsweise als „Digression" „Parabase" charakterisiren und bezeichnen, während man die andere auf

Versassociation beruhende genauer als „Parenthese“ spezialisiren kann.

b) Auf Versassociation sind namentlich die Einschaltungen zurückzuführen, deren Aufnahme die Wirkung hat, daß die Kontinuität in den einzelnen Gliedern eines Schriftverses oder in der Aufeinanderfolge mehrerer Schriftverse nicht unterbrochen wird, oder daß mehrfache Erläuterungen desselben Verstheils nicht getrennt werden, obschon nur die eine oder andere von ihnen in die betreffende Deduktion sich folgerichtig einfügt. Selbstverständlich wirkt auch die Ideenassociation hierbei zuweilen mit, so daß Beides sich ab und an komplizirt, was indeß eine weitere Detaillirung nicht braucht und nicht lohnt.

Die Kontinuität bei einem oder mehreren Schriftversen macht ihr Recht geltend, wenn die Behandlung eines Textes oder Themas einen subsidiären Vers beizubringen veranlaßt ist, der nur mit der Auslegung eines Gliedes oder Theils in den Gedankengang eingreift. In solchem Fall pflegt die Peskta sich nicht auf das aktuale Glied zu beschränken, sondern der ganze Vers wird mit seinen Erläuterungen vorgeführt. Z. B. Piska 6 Peth. 1 (S. 57 a ff.). In der siebenten Strophe dieser Pethichah (S. 58 a) wird der legendäre Wildling „Behemoth“ in Anspruch genommen, um für Gottes Reichthum an Nahrungsmitteln zu zeugen, und die Strophe schließt mit einer Berufung auf einen analogen Ausspruch R. Meirs über den Behemoth zu Hiob 12, 7. Trotzdem hierzu das erste Glied dieses Verses durchaus genügt, wird doch der ganze Inhalt des Verses mit den Erläuterungen des R. Meir gegeben. — Piska 27 und Peth. 3 (S. 170 a ff.). Unter den Gerechten, welche hienieden nicht zur Freude gekommen sind, wird in der zweiten Strophe (S. 170 b) Abraham genannt, mit Berufung auf Genesis 22, 2. Wiewol man es bei diesem Vers hätte bewenden lassen können, um die Erzählung des Opfervorganges nur zu

וכי משל את ישראל daran zu knüpfen, wird dennoch dabei auch V. 4 und 5 fortlaufend aggadisch ausgelegt. — Es gehört dies überhaupt zur Stylmanier der Pesikta, welche bei der Bildung der erweiterten und zusammengesetzten Pethichoth besonders klar hervortritt, einen Textvers oder subsidiären Vers von Belang in allen seinen Theilen zu erklären, obschon nur der eine oder andere Theil desselben für ihren Zweck unbedingt erforderlich wäre. Man vergleiche Piska 2 Peth. 6 (S. 14 b ff), wo I B. der Kön. 13, 1 ויהוה איש אלהים בא מיהודה so vollständig behandelt wird; Piska 16 Peth. 1 (S. 122 b) Ruth 2, 11 ויגד ושוב לי אבי; Piska 22 Peth. 1 (S. 146 a) Gen. 21, 6 האומר שרה מי, wo allerdings die Beziehung dieses Verses zum eigentlichen Textvers nicht recht ersichtlich wird.

Jedoch die Vergesellschaftung mehrfacher Auslegungen zu demselben Vers-glied, wobei eine von ihnen sogar den Gedankenfortschritt störend unterbrechen darf, — wie beispielsweise in Piska 1 Peth. 1, R. Chanina mit seiner oben besprochenen Parenthese, — führt auf ein höheres Darstellungsgesetz der Pesikta zurück, unter welches wol Digression und Parenthese, wie die eben erwähnte Stylmanier, fallen mögen. Es waltet nämlich in der Pesikta die offenbare Tendenz vor, die aggadischen Aphorismen in der Gestalt, in der sie sich ihr wahrscheinlich dargeboten haben, möglichst unverstümmelt zu erhalten, und dieselben als Mosaikstücke zu verarbeiten, ohne sie weiter abzusprengen. Sie reiht daher verbindungslos, wie es ihre Weise ist, die einzelnen Mosaikstücke unverkürzt aneinander, unbekümmert, ob dazwischen auch allerlei Sinnstörendes mitunterläuft, und überlässt es dem Leser, den Nerv und den Faden des Gedankens herauszufinden. Um hierauf zu exemplificiren, wollen wir eine thematische Pethichah hersetzen, welche dieses Mosaik klar veranschaulicht, und bei ihrer Wiedergabe die Parenthesen, durch was nicht zum eigentlichen Thema gehört, durch lateinischen

Schriftcharakter kenntlich machen!). In Pisḳa 3 macht Beth. 6. (S. 25 b) ihrer Entrüstung über den Hohn und Schimpf, der den Juden als verpi seitens der Römer und Heiden angethan wurde, in folgender Weise Luft:

„והשב לשבניו שבעתים אל חיקם חרפתם וגו׳" (Psalm 79, 12). „R. Juḍan ben Gadja sagte; es sei ihnen gedacht, was sie uns „wegen der Circumcision angethan, welche in den Schooß Abra„hams gelegt ist! Und es stimmt dies zu dem, was R. Chanina bar „Schilḳa und R. Josua von Sichnin und R. Levi namens des „R. Jochanan gesagt haben: was hat das Haus Amalek gethan? „sie haben israelitischen Männern die Genitalien abgeschnitten, „sie in die Höhe geworfen und gesagt: davon hast du dein Ge„fallen, so habe nun, woran du dein Gefallen hast!" R. Josua „ben Levi sagte: es sei ihnen gedacht, was sie uns wegen „der Torah angethan haben, von der es heisst: Sieben„fach geläutert" (Ps. 12, 7), ebenso wollest du ihnen „siebenfach in ihren Schooss vergelten. Und die Rab„banan sagten: es sei ihnen gedacht, was sie uns wegen „des Tempels angethan, der im Schooss der Welt ge„legen ist; denn R. Huna sagte: [mit Schooss kann nur „der Tempel gemeint sein] „Vom Schooss der Erde bis zur „äussersten Halle zwei Ellen" (Ezech. 43, 14).

„Da trat Samuel auf und hat ihnen heimgezahlt; denn „es wird gesagt: „Samuel hieb den Agag vor dem Herrn „nieder" (I Sam. 15, 33). Was hat er ihm gethan? Er „hat von seinem Fleische olivengrosse Stücke ausgeschnitten „und es den Straussen hingeworfen; darum heisst es: „Es verzehre die Stücke seiner Haut, es verzehre seine

1) Diese Pethichah hat zu ihrem Thema, daß Amalek (Rom) die bitterste, schonungslose Vergeltung heischende Feindschaft gegen Israel durch den schmählichen Schimpf beweise, mit dem es ohne jeden Strupel über die Circumcision herfällt. Dieser Gedanke wird zuerst aus den Haggio-

„trügerischen Verleumdungen der bitterste Tod“ (Hiob 18, „13) d. h. wähle ihm den bittersten Tod aus! Und die „Rabbanan sagten: er habe vier Stangen aufgestellt und „ihn darüber ausgespannt; darauf sagte er: אכן סר מר המות „bereitet man denn Fürsten solch grausamen Tod? R. Jiz„chak sagte: er hat ihn kastrirt, denn es heißt: „Samuel sprach: „wie dein Schwert Frauen unfruchtbar gemacht, so sei unter den „Frauen deine Mutter unfruchtbar [1]) (das. 33). —

„R. Levi sagte: Auch Mose hat es den Israeliten in der „Torah (Pentateuch) angedeutet, denn es wird gesagt: „Wenn „zwei Männer sich zanken und die Frau des Einen u. s. w. und „sie ergreift den Andern bei seinen Schamtheilen, so sollst du „ihr die Hand abhauen und dein Auge soll nicht schonen“ „(Deuter. 25, 11. 12.) Wie heißt es dort dann weiter: זכור „את אשר עשה לך עמלק [illegible]

[illegible]

graphen, dann aus den Propheten und schließlich aus dem Pentateuch nachgewiesen. —

[1]) Die drei Aussprüche, welche auf den Psalmvers sich stützen, korrespondiren genau mit den Aussprüchen, welche den Prophetenvers auslegen, ja die letzteren scheinen durch die ersten hervorgerufen zu sein. Der Meinung des R. Josua ben Levi, Amalek verdiene die schwerste Strafe wegen der Torah, d. h. wegen der giftigen Verleumdungen, die es gegen die Torah richtet, entspricht die Todesart, Samuel habe das Fleisch des Agag in einzelnen kleinen Stücken den Straußen vorgeworfen. Auf diese sonderbare Hinrichtungsweise hat wol das Wort מזוקק geführt, welches in Verbindung mit שבעתים stehend (מזוקק שבעתים), durch dieses letztere wieder mit חושב לשכנינו שבעתים וכו' in Zusammenhang gebracht wird; daß in מזוקק ein solcher Anklang steckt, geht aus Schir haschir. rabbah zu 3, 9. 10. und Bamidbar rabbah Parsch. 12 hervor, wo es heißt: מזוקק [illegible] — Der Meinung der Rabbanan, welche dem Amalek die Zerstörung des Tempels zum schwersten Vorwurf machen, entspricht die Todesart, Samuel habe ihn auf vier Stangen aufgespannt, da die vier Stangen den Tempel symbolisiren nach Pesikta 1 S. 4 b: א"ר יהושע דסכנין בשם ר' לוי בשעה שאמר הקב"ה למשה עשה לי משכן היה לו להביא ד' קונטסין ולמתוח וכו'. Der Grundsatz מדה כנגד מדה liegt natürlich diesen sämmtlichen Meinungen zu Grunde. —

Aus dieser Pethicha geht deutlich das Streben hervor, die einzelnen Midraschaphorismen trotz ihrer Ausgestaltung zu einer organischen Form möglichst in ihrer Vollständigkeit zu belassen. In Folge der consequenten Durchführung dieses Strebens entstehen die mannigfaltigsten Spielarten zahlreicher Parenthesen, ungleichmäßig in ihrem Umfang und ungleichartig in ihrem Einfluß auf den Kontext des Ganzen, das sich aus solchem Mosaik zusammensetzt. Damit erklärt sich's vielleicht auch, daß gewisse kleinere Midraschaphorismen stets vollständig, fast typisch wiederkehren, so oft nur irgend ein Punkt ihres Inhalts berührt wird, und zwar vornehmlich folgende drei: [1])

ערו ערו עד היסוד בה" (Ps. 137, 6). R. Abba bar Kahana „sagte: schleifet! schleifet! analog mit Jeremiah 51, 58." R. „Lewi sagte: rodet aus! rodet aus! analog mit Genesis 24, 20. „Nach der Ansicht des R. Abba bar Kahana, der erklärt: schlei„fet! schleifet! sind die Grundmauern nicht mit einbegriffen, son„dern bis auf die Grundmauern. Nach der Ansicht des R. „Lewi, der erklärt: rodet aus! rodet aus! sind die Grundmau„ern miteinbegriffen, selbst die Grundmauern noch dazu. Piska 3 S. 26 a; Piska 18 S. 134 b; Piska 20 S. 141 a.

„וישמעו את קול ה' וכ' (Gen. 3, 8.) Es sagte R. Abba bar „Kahana: „מהלך heißt es hier nicht, sondern מתהלך u. s. w." Piska 1, S. 1 b; Piska 5, S. 45 a.

„Es sagte R. Lewi namens des R. Simon ben Menassiah: „der Ballen an der Ferse des ersten Menschen hat die Sonnenscheibe an Glanz verdunkelt u. s. w. Piska 4 S. 36 b; Piska 12 S. 101 a; Piska 27 S. 170 a.

(Fortsetzung folgt.)

---

1) Vielleicht dürfte man noch dazu rechnen: מרי חליפא אמר ר' אמי Piska 2 S. 13 a, Piska 6 S. 60 a; vielleicht auch noch ואלישיב דקטרת Piska 10 S. 84 b, wie Buber z. St. Not. 88 nachweist, der zuerst auf diese Erscheinung aufmerksam machte.

Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palästinensische Cyclus.

Von Dr. J. Theodor.

(Fortsetzung.)

Homilie über Lev. 13, 1.

T. b. A. תזריע Nr. 8—16 (Nr. 8 וידבר ה' אל משה לאמר אדם כי יהיה בעור בשרו וגו' וש"ה וגו'; 9, 10, 11—13 fernere Proömien mit וש"ה; 14—17 Auslegung zum ersten Verse; Schluß . . אבל הקב"ה אמר אני אקדש אותם שנאמר וס' ישראל אני אקדש. — Das Proöm Nr. 11—13 ist ungewöhnlich lang; Proöm Nr. 9 hat vor וש"ה noch למה אינו כמו שכתוב בכל (im T. כל) אומר וכו' כשם שהוא אומר בכל הפסקות הפרשיות) und scheint nicht zu Ende geführt zu sein; zu Nr. 8 vgl. den Schluß des ersten Proöms in der Homilie des Vaj. r).

Tanch. תזריע Nr. 6—11.

Vajikra rabba Parascha 15 (Nr. 1—2 אדם כי יהיה בעור בשרו וס' והיד וס; 3 und 4 fernere Proömien mit וה"ד; 5—7 מה כתיב למעלה מן הענין; 8 über נגעים; 9 Auslegung zum ersten Verse; Schluß . . אבל לעה"ב אמר הקב"ה וס' (לפי שבעה"ז).

8) וארע או אשה קרמאה Lev. 13, 29.

Homilie in keinem Midrasch.

9) וזאת תהיה תורת המצרע Lev. 14, 1.

T. b. A. מצורע Nr. 1—9 (Nr. 1 וזאת תהיה תורת המצרע ביום טהרתו והביא וס'; 2—3a Proöm

über Koh. 5, 5, vgl. Vaj. r. Kap. 18, Nr. 5, die Formel והי רוח הקדש שורה wie אחרי Nr. 14; 4—5 Proöm mit ושיה; 6—9 Auslegung zu den ersten Versen, wie die ganze Homilie über לשון הרע; Schluß שנאמר וכי לעתיד לבא . . אל תקביה בעהד).

Tanch. מצורע Nr. 1—3; der in Nr. 4 dem Jelambenu der folgenden Homilie vorgedruckte Vers זאת התורה המצורע ist von dem in T. ausgefallenen Stücke, Nr. 9 des T. b. A. noch hier übrig geblieben.

Vajikra rabba Parascha 16 (Nr. 1 זאת תורת העולה; המצורע והה"ד וכו'; 2, 3, 4, 5—6 fernere Proömien mit והה"ד und, Nr. 3 ausgenommen, mit der Schlußformel לפיכך משה מהיר את ישראל ואומר לדם ואת תהיה וכו'; 7—9 Auslegung zu den ersten Versen; Schluß ישרהה רחום ותוקרב אמר ה' ורפאתיו וכו').

10) וידבר דותתי נגע Lev. 14, 33.

T. b. A. מצורע Nr. 10—12 (Nr. 10 כי תבאו וכו' ותתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם ל מ ד נ ו וכו' מנין ממה שקראו בענין כי תבאו וכו'; 11 Proöm mit ושיה, wohl nicht zu Ende geführt, vgl. das erste Proöm in Vaj. r.; 12 Auslegung zum ersten Verse; Schluß שנאמר וכו' אף הקביה יחברך שמו . . .).

Tanch. מצורע Nr. 4, daselbst fehlt Nr. 11 des T. b. A. dem Schluß der Homilie ist noch hinzugefügt מהו ומלהוסות וכו'.

Vajikra rabba Parascha 17 (Nr. 1 כי תבאו וכו' ותתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם והה"ד וכו'; 2 zweites Proöm mit והה"ד; 3 על עשרה דברים נגעים באים וכו' (vgl. das Jelambenu im T. b. A.), schließt wie die beiden Proömien mit לפיכך משה מהיר את ישראל כי תבאו אל ארץ כנען; 4—7 Auslegung zu den ersten Versen; Schluß שנאמר כה אמר ה' אלהים הנני יסד בציון וכו' יכול לעולם . . .).

11) וידבר ראיש איש כי יהיה Lev. 15, 1.

In den Tanchumas keine Homilie.

Vajikra rabba Parascha 18 (Nr. 1 דבר אל בני ישראל

ואמרת אליהם (!)[1] איש כי יהיה זב מבשרו הה"ד וכו'; 2 und 3 fernere Proömien mit הה"ד und schließend wie das erste לפיכך משה מזהיר את ישראל ואמר להם איש וכו'; 4—5 über ויכות ותרעת; Schluß אבל הקב"ה במה שהוא מכה הוא מרפא שנאמר וכו').

12) ואשה כי יזוב Lev. 15, 25.

T. d. A. מצורע Nr. 13—18 (Nr. 13 ואשה כי יזוב זוב דמה וגו' ילמדנו וכו'; 14—18 Auslegung zum ersten Verse; Schluß אמר הקב"ה לישראל בעוה"ז . . . אבל לעתיד לבא שנאמר וגו'. — Ende 17 muß wohl statt Ez. 36, 25, des Schlußverses der Homilie Ez. 36, 17 gesetzt werden, so daß sich hieran mit ר"א כטמאת הנדה וכו' Nr. 18 passend anschließt).

Tanch. מצורע Nr. 5—7 und 9, dagegen ist Nr. 8 mit der Ueberschrift פירוש לרבינו שרירא גאון ז"ל ein Zusatz der ersten Ausgabe, vgl. Buber Anm. 77 und über Nr. 7 Anf. Anm. 74.

Wajikra rabba Parascha 19 (Nr. 1—3 ואשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים וגו' שה"ש וכו'; 4 zweites Proöm ר' כהן פתח; 5 drittes Proöm mit ושיח; 6 מי קים מצות ויכה וכו'; Schluß על אותה שעה אמר כלך יפה רעיתי וכו').

אחרי מות Lev. 16, 1 Lection der Pesikta, P. XXVII.

T. d. A. אחרי Nr. 1—13 (Nr. 1—10 stimmt mit der Pes. S. 174 b schließenden P. אחרי מות überein, nur das erste Proöm hat eine andere Fassung, und der Absatz, Pes. S. 169 b fehlt hier; über die einzelnen Abweichungen vgl. Buber z. St.; Nr. 11—13 mit einem neuen Proöm beginnend, schließt אמר הקב"ה לעה"ב אני גואל אתכם . . שנאמר וכו').

Tanch. אחרי מות Nr. 1—8, Nr. 13 des T. d. A. fehlt hier, diese Nummer muß aber des Schlusses wegen zu der Ergänzung der P. אחרי מות gehören, anders Buber, Anm. 150.

---

[1]) Die fehlerhafte Citirung des Verses findet sich in den 4 mir vorliegenden Midrasch-Ausgaben.

Vajikra rabba Paraſcha 20, gleichfalls mit der Peſ. Pi. כמו אחרי übereinſtimmend, nur iſt das Proöm über Koh. 2, 2 hinter das Proöm über ψ. 75, 5 geſetzt und gekürzt.

Paraſcha 21, eine beſondere Homilie zu dieſer Lection, aber zu einem andern Verſe, vgl. ob. S. 309 (Nr. 1—4 בזאת יבא מה כתיב למעלה מן הענין; 5—6 zweites Proöm mit ארון הה"ד וכו'; 7—12 Auslegung zu einigen Verſen. — Daß dieſe Paraſcha gegen alle HSS. und Jalkut mit Unrecht in die Peſikta aus Vaj. r. aufgenommen und mit der Pi. אחרי מות vereinigt wurde, iſt ſchon in der Monatsſchr. Jg. 1879, S. 110 bemerkt worden).

13) [ישחט שור] (צוה) וידבר ראשר Lev. 17, fehlt oben S. 212.

T. d. A. אחרי Nr. 14—18 (Nr. 14 וידבר וכו' איש איש מבית ישראל אשר ישחט וכו' ורוח הקודש צווחת וכו', die Formel wie Nr. 8, vgl. ob. S. 407; 15 zweites Proöm mit ושה; 16—18 Auslegung zu den erſten Verſen; Schluß אמר הקב"ה לישראל בעה"ז . . אבל לעתיד לבא . . שנאמר וכו'.

Tanch. אחרי מות Nr. 9—12.

Vajikra rabba Paraſcha 22 (Nr. 1 איש איש מבית ישראל אשר ישחט וכו' הה"ד וכו' das Proöm bis Nr. 6; Nr. 6 zweites Proöm mit הה"ד, wahrſcheinlich wie das erſte ניתן לישראל שהתיר באיסור הבמה וכו' לפיכך אמר הקב"ה למשה לך אמור לישראל איש איש וכו'; 7—9 Auslegung zu den erſten Verſen über הה"ד וכו' מה שאסרתי לך כמה איסור מתיר . . אסורים und 10 תאוה וכו' ולא ידע בכל אלה vgl. עץ יוסף z. St.; Schluß מה שאסרתי לך וכו' כי יד ה' עשתה זאת).

14) וידבר וכמעשה ארץ Lev. 18, 1.

In den Tanchumas keine Homilie.

Vajikra rabba Paraſcha 23 (Nr. 1 כמעשה ארץ מצרים, das Proöm bis 7. Auf. אשר כשושנה בין החוחים וכו'

vgl. Schiur r. ... HG. 2, 2; 7. Mitte ... bis Ende über ... und ... Schluß ... .

... Lev. 12, 1. ...

... Tanḥ. קדושים Nr. 1—5 (Nr. 1 ... 2—5 Auslegung zum ersten Verse; Schluß ... — Mit diesem Schlusse ist die Homilie beendet, Nr. 6 ist ein Zusatz, den auch die Vatik. HS. nicht hat, vgl. die Recension in der Monatsschr. Jg. 1885, S. 427).

Tanḥ. קדושים Nr. 1—6.

... Parascha 24 (Nr. 1—2 ...; 2—4 zweites Proöm mit ...; 5—9 zum ersten Verse, über „פרשת קדושים"; Schluß ...).

16) ... Lev. 19, 23 ...

... Nr. 7 (8, 9) 10—11 (Nr. 7 ... 10 ... und 12 fernere Proömien mit ..., 13 mit ...; 14 Auslegung zu den ersten Worten; Schluß ... — Nr. 8 nach dem ersten Proöm; Nr. 9 ein Proöm zum vorhergehenden Seder, desgleichen Nr. 15 über Lev. 20, 9 müssen Zusätze sein und fehlen auch in der Vatik. HS.; Nr. 8 und 9 sind wohl hebr. Uebertragungen von Wajikra Kap. 25, Nr. 5 und Kap. 24, Nr. 3).

Tanḥ. קדושים 7—14 und 15.

Wajikra rabba Parascha 25 (Nr. 1—2 ...; Nr. 3 Proöm ...; Nr. 4 Proöm ...; Nr. 5 Proöm über

Hiob 38, 36; 6 über עולה באיל und עולה באדם aus Beweis. Kap. 46; 8 über תורה של נדרשות לעתיד ולאחריהם, bewiesen durch den ersten Vers dieses Seders; Schluß לפי שכתוב אכל לעיל מה כתיב וכו').

17) ויאמר ראמר אל הכהנים Lev. 21, 1.

T. b. A. אמור Nr. 1—6 (Nr. 1 ויאמר וכו' אמור אל הכהנים בני; 2 zweites Proöm mit ושיה: 3 מה בתיב ארון וגו' וש"ה וכו'; 4 über למעלה מן הענין wie Nr. 4 über אוב וידעוני Lev. 20, 27 (Saul und die Todtenbeschwörerin); 5 u. 6 Auslegung zum ersten Verse in Verbindung mit Lev. 21, 10; Schluß אמר רב שנאמר לכן שמח לבי וכו'. — Die Homilie stimmt von Nr. 4 an mit Vaj. r. Kap. 26 Nr. 7—9 überein).

Tanch. אמור Nr. 1—5, das zweite Proöm fehlt.

Vajikra rabba Parascha 26 (Nr. 1 אמר אל הכהנים בני אהרן ר' תנחום בר' חנילאי פתח וכו', das Proöm bis Nr. 3, vgl. Pes. Pesikta, S. 30 a—S. 33 a; 4—5 zweites Proöm mit ר"ש; 6 Proöm mit רחד; 7 bis Ende wie T. b. A. 4—6, über die Abweichungen vgl. Buber z. St.)

18) וידבר ראשר יקריב Lev. 22, 17.

Homilie in keinem Midrasch. Zu diesem wie zu dem folgenden Seder Lev. 23, 15 mögen die Homilien in den Midraschim fehlen, weil hier Pesikta-Homilien (2 in den Tanchumas und 4 in Vaj. r.) aufgenommen wurden. Aehnlich mag es sich mit den Homilien zu den Sedarim verhalten, die unserer Perikope כי תשא entsprechen, vgl. ob. S. 299 ff.

שור או כשב Lev. 22, 26, Lection der Pesikta, P. IX.

T. b. A. אמור Nr. 7—23 (Nr. 1 שור או כשב או עז כי יולד bis Nr. 19 מיד וכו' mit der Pes. P. שור או כשב übereinstimmend;

Nr. 20—23 hinzugefügte Proömien und Auslegungen mit dem Schlusse וכו' אמר הקביה . . אצל לעתיד . . שנאמר וכו').

Talmud. אמור Nr. 5—16.

Bajikra rabba Parascha 27 (שור או כשב או עז והדר וכ' gleichfalls mit der Pes. P. שור או כשב übereinstimmend. Ueber die Abweichungen in den einzelnen Midraschim vgl. die Bemerkungen Buber's zu der Piska und im T.).

ויקרא דבר אל בני ישראל ודבאתם את עמר* Lev. 23, 9 Seder bei Meiri ꝛc. und Lection der Pesikta, P. VIII.

Bajikra rabba Parascha 28 (דבר אל בני ישראל ודבאתם את עמר וכ' והדר וכ' mit der Pes. P העומר übereinstimmend).

19) וספרתם לכם Lev. 23, 15 (kein Seder bei Meiri ꝛc.) Homilie in keinem Midrasch, vgl. oben zu Lev. 22, 17.

בחדש השביעי Lev. 23, 23. Lection der Pesikta, P. XXIII.

Bajikra rabba Parascha 29 (בחדש השביעי באחד בחדש mit der Pes. P. בחמשה השבועי übereinstimmend).

ולקחתם לכם Lev. 23, 40. Lection der Pesikta, P. XXVIII.

T. b. A. אמור Nr. 24—30 (Nr. 24 ולקחתם לכם ביום הראשון וגו' וש"ה וכ'; 25—26 Auslegung zum ersten Verse; 27 und 28 Proömien mit ושי"ה; 29—30 wieder Auslegung; Schluß . . ולעה"ב שנאמר וכו' . . אמר להם הקבה בעה"ז.— Diese Homilie, die nicht gehörig geordnet ist, enthält Bestandtheile aus verschiedenen Homilien. Nr. 24, 28—29 gehören zu den Zusätzen, welche sich in Baj. r. zu der Piska der P. vorfinden. Nr. 24 steht an der Spitze der P. auch in einer H.S. der Pesikta, vgl. Buber, das. S 185 a Anm. 118. Mehrere aramäische Stücke der P. ולקחתם sind hier hebräisch wiedergegeben.)

Talmud. אמור Nr. 17—22.

Bajikra rabba Parascha 30 (ולקחתם לכם ביום הראשון ר'

mit der Pes. B, übereinstimmend [1]), nur die beiden Proömien 13 und 14, sowie Nr. 15 vor dem Schlusse der Paraschа sind hinzugefügt: diese 3 Nummern hat auch die fragmentarische Homilie der Tanchuma's).

וידבר רעו את בני ישראל * Lev. 41, 1 (Seder bei Meiri ꝛc.).

Vajikra rabba Paraschа 31 (Nr. 1 ואת בני ישראל ויקח אליך וגו׳ והד׳ וכ׳; 2—5 fernere Proömien; 6—9 über das Licht im Heiligthum; 10—11 Auslegung zu den ersten Versen; Schluß (ואמר וכן . . מה טעם . . בקשת להעלות נר תמיד אתם וכן).

Homiletische Pesikta 2, 4; 10.

(T. b. A. אמור Nr. 31—32 = Tanch. Nr. 23—24. In der Vatik. HS. fehlen diese verdächtigen Nummern ganz, in einer andern HS. die erste Nummer, vgl. Buber Anm. 217 und Vaj. r. Nr. 3 der Paraschа, wo aber die Angabe selbstverständlich nichts bedeutet. Nr. 30—32 mag das Ende einer größeren Homilie sein, vgl. den Schluß . . אבל אשרי העם שכתוב בו . . לעה״כ וכו׳. Mit Unrecht wurden beide Nummern nach dem Tanch. auch im T. b. A. abgedruckt).

[1]) Das erste Proöm dieser Pisla, über Sprüche 8, 10 reicht bis zum Schlusse, לפיכך משה מזהיר ואומר להם ולקדושים וכו׳, S. 179 b; statt 178 a, womit in der Ausgabe ein neuer Absatz beginnt, muß es heißen ר׳ ברכיה . . אמר סיב וכו׳ wie in Vaj. r. c. 30 (vgl. Monatsschr. Jg. 81, S. 504). Mit Unrecht hält auch Lerner a. a. O. S. 130, in dem Excurse, den seine Abhandlung „Zur Composition der agadischen Homilien“ (Mongtsschr. Jg. 1879 zu widmen die Freundlichkeit hatte, diese Stelle für einen Proöm-Anfang und vermerkt als mit פסיא ר׳ beginnend „2 Mal“ S. 178 a. Nur aus solchen textkritischen Gründen unterließ ich es, die Anzahl der einzelnen Formeln zu fixiren. Die an einen Satz aus meiner Abhandl. geknüpften weiteren Bemerkungen erledigen sich einfach dadurch, daß daselbst, was Lerner leicht hätte vermuthen können, „einmal“ verschrieben ist und dafür etwa „häufig“ zu setzen wäre. Lerner muß ja selbst meiner Ansicht von „der Gleichheit und eigenthümlichen Uebereinstimmung der Schlußformeln in den Proömien derselben Pisla“ vollkommen beipflichten, vgl. ebend. S. 131.

Wajikra rabba Parascha 32 (Nr. 1 ויצא בן אשה ישראלית וכו׳; 2 zweites Proöm; 3—4 Auslegung; 5 eine Pesikta-Stelle, in welcher Lev. 24, 11 erwähnt wird; 6—7 אין ממזר חי וכו׳; Schluß אמר הקב״ה . . לפי שבעה״ז . . אבל לעה״ב וכו׳. — Mit Lev. 24,10 kann ein Seder begonnen haben, da der folgende erst Lev. 25, 14 anfängt).

20) וכי תמכרו ממכר Lev. 25, 14.

T. d. A. בהר Nr. 1—4 (וכי תמכרו ממכר לעמיתך וש״ה וידבר וכו׳; 2 über die Reihenfolge der פרשיות; 3—4 Auslegung zu mehreren Versen; Schluß . . אמר הקב״ה כשתקרב שנת הגאולה שנאמר וגו׳).

Tanch. בהר Nr. 1.

Wajikra rabba Parascha 33 (Nr. 1 וכי תמכרו וכו׳ וידבר וכו׳ הה״ד וכו׳; 2—5 fernere Proömien mit הה״ד und schließend wie das erste mit לפיכך משה מזהיר את ישראל וכי תמכרו ממכר לעמיתך; 6 zum ersten Verse; Schluß לפי שבעה״ז . . אבל לעתיד לבא וכו׳).

21) וכי ימוך אחיך תניא Lev. 25, 35 oder 39, vgl. oben S. 307.

T. d. A. בהר Nr. 5—9 (Nr. 5 [כי] ימוך אחיך ומכר מאחוזתו וש״ה וכו׳ vgl. ob. S. 307; 7—8 zweites Proöm mit רישה; 9 Auslegung zum ersten Verse; Schluß א״ר הקב״ה שאומר מאלם חוק וכו׳).

Tanch. בהר Nr. 2—4.

Wajikra rabba Parascha 34 (Nr. 1 וכי ימוך אחיך הה״ד וכו׳; 2—6 fernere Proömien, bis auf Nr. 5, mit הה״ד und schließend wie das erste mit לפיכך משה מזהיר לישראל וכי ימוך אחיך; 8 ר׳ שבתי über מי שעשה חסד; 9 bis Ende „über Wohlthätigkeit"; 11—16 אל תהי מצות עני קלה בעיניך, eine fortlaufende Auslegung zu Jes. 58, 7 ff; Schluß וכתיב והאכלתיך נחלת יעקב אביך וכו׳).

22) אם בחקתי Lev. 26, 3.

T. d. A. בחקתי Nr. 1–5 (Nr. 1 אם בחקתי תלכו וגו׳ וש״ה וכו׳; 2 und 4 fernere Proömien mit וש״ה; 5 Auslegung; Schluß (באותה שעה ובא לציון גואל וכו׳ כך דרש ר׳ תנחומא ברבי).

Tanch. בחקתי Nr. 1—5.

Wajikra rabba Parascha 35 (Nr. 1 אם בחקתי תלכו הה״ד וכו׳; 2 zweites Proöm mit הה״ד; 4—9 Auslegung zu den ersten Versen; Schluß (לפי שבעה״ז . . אבל לעתיד לבא וכו׳).

Paraschah 36 über Lev. 26, 42 (?) (Nr. 1 וזכרתי את בריתי יעקב הה״ד וכו׳; 2—4 fernere Proömien mit הה״ד; 5—6 über זכות אבות; Schluß (לעולם זכות אבות קיימת וכו׳).

23) וידבר . . איש כי יפלא Lev. 27, 1.

T. d. A. בחקתי Nr. 6—8 (Nr. 6 וידבר וכו׳ איש כי יפלא נדר וכו׳ וש״ה וכו׳; 7 zweites Proöm mit וש״ה; 8 Schluß (אמר הקב״ה בזכות הערכים אני מעלה אתכם . . כמו שאמר דוד וכו׳).

Tanch. בחקתי Nr. 4—6.

Wajikra rabba Parascha 37 (Nr. 1 איש כי יפלא נדר וכו׳ הה״ד וכו׳; 2—3 zweites Proöm mit הה״ד und schließend wie das erste mit ערכשה פתחו; 4 לפיכך משה מזהיר את ישראל ואמר וכו׳; Schluß (כל מי שנודר ומשלם נדרו זוכה שישלם נדרו בירושלים וכו׳); כנרתם

(Fortsetzung folgt.)

Die Herrschaft des Christenthums durch Constantins Bekehrung.

Constantins Annahme des Christenthums und Erhebung desselben zur Staatsreligion für das in den drei Erdtheilen der alten Welt ausgedehnte Römerreich ist eine Thatsache von unberechenbarer Tragweite, hat eine mit keiner andern vergleichbaren Umgestaltung hervorgebracht und wirkt noch in gesteigerten Potenzen nach. Der letzte Beweggrund der Bekehrung dieses Kaisers, welche einen solchen Umschwung herbeigeführt hat, ist seit dem vorigen Jahrhundert bei dem Auftreten der Aufklärungsperiode und des Rationlismus Gegenstand eingehender historischer Untersuchung geworden, zumal es feststeht, daß Constantin auch als Kaiser lange dem heidnisch-römischen Cultus zugethan war. Was mag ihn bewogen haben, die römischen Götter, welche doch als Begründer und Beschützer der römischen Macht angesehen wurden, aufzugeben und sich einem Gotte zuzuwenden, der doch, nach alt heidnischer Anschauung, ohnmächtig nicht einmal seine Bekenner zu schützen vermochte? Die Rationalisten des vorigen Jahrhunderts, die Wunder, auf welche die Kirchenschriftsteller diese Bekehrung zurückgeführt hatten — in hoc signo vinces — sammt und sonders verwerfend, suchten das Motiv in dem Eigennutze des Kaisers: er habe sich des Altars als eines Piedestals bedient, um als Alleinherrscher im römischen Reiche gebieten zu können.

Dieses Motiv erweist sich doch bei kritischer Geschichtsbetrachtung als vage und unannehmbar. Welchen Nutzen konnte sich Constantin von der Annahme der Kreuzesreligion für seinen aller-

dings weitgehenden politischen Ehrgeiz versprechen? Der größte Theil der Bevölkerung im Römerreiche war noch immer heidnisch und bei der beginnenden Auflösung desselben noch viel anhänglicher an dem alten Cultus, um die Gunst der Götter für sich zu haben. Man hat ausgerechnet, daß die christliche Bevölkerung zur heidnischen damals nur im Verhältniß von 10 zu 90 gestanden hat. Mögen die christlichen Soldaten in den Legionen noch so zahlreich gewesen sein, die römischen bildeten immer noch die Majorität, und gerade die rohe Soldateska, größtentheils aus den unkultivirten Provinzen zusammengebracht, betrachtete die römischen Götter als allein Schutz und Sieg verleihend.

Burkhardt, welcher von neuem die Geschichte der Zeit Constantins einer gründlichen Forschung unterworfen und nachgewiesen hat, daß echt heidnische Inschriften die von diesem Kaiser stammen, von der pia fraus gewaltig christlich gestempelt wurden. Burkhardt findet es lächerlich, daß man nach der wahren religiösen Ueberzeugung dieses ehrgeizigen Kaisers fragt. Er vergleicht ihn mit Napoleon Bonaparte, welcher, obwohl nichts weniger als christgläubig, mit dem Papste das Concordat abgeschlossen hat. Der Eine wie der Andere haben sich wenig um die Sache des Himmels gekümmert, sie dachten beide nur an ihre Macht und an ihren Ruhm.

Einige Historiker sind der Ansicht, darunter auch Duruy, (im letzten Band seiner römischen Geschichte) daß Constantin in religiöser Beziehung eine Art Eklektiker gewesen sei. Er habe keinen wesentlichen Unterschied zwischen Jupiter und dem Gotte des Judenthums, zwischen Apollo und Jesus, gefunden, und habe daher sie sämmtlich unter dem vagen und bequemen Begriff „divinitas“, und damit auch die Völker seines Reiches zu einem Glauben vereinigen wollen, dessen Formen zwar wechseln können, dessen Grundwesen der Cultus eines einigen Gottes bleibend sei. So könnte man nicht behaupten, daß Constantin von der

Wahrheit des Christenthums überzeugt gewesen und sich geradezu bekehrt habe, sondern nur, daß er die engen Schranken eines Cultus durchbrochen habe, um eine weite Formel für alle Cultusarten zu finden, welche die annehmen könnten, ohne sich zu compromittiren und sich selbst untreu zu werden. Das wäre eine sehr glänzende Ehrenrettung für diesen Kaiser, daß er ein erleuchteter Geist gewesen wäre und sich über den Particularismus der römischen, wie der jüdischen, der ägyptischen, wie der christlichen Religion hinweggesetzt habe, um darin den Universalismus einer hocherhabenen Gottheit herauszufinden.

Allen diesen vagen Hypothesen über Constantins letzten Beweggrund für die Annahme des Christenthums macht der geistvolle französische Historiker Gaston Boissier ein Ende in einer umfassenden Abhandlung: étude d'histoire religieuse II la conversion de Constantin (in Revue des deux mondes 1886 Juli p. 51. fg.).

Dieser Historiker geht von der von allen zeitgenössischen Quellen, den heidnischen wie den christlichen bezeugte Thatsache aus, daß Constantin, weit entfernt ein erleuchteter Geist gewesen zu sein, vielmehr voller Aberglauben war, und darin allen römischen Kaisern, den Ungeheuern wie den bessern gleich kam. Er glaubte an die Einwirkung der Magie und fürchtete die Anrufung von Zaubermitteln. Boissier führt daher die aufrichtige Bekehrung dieses Kaisers auf die Umstände zurück, welche bei dem Kriege desselben gegen Maxentius und nach dem glänzenden Siege über denselben (318) wirksam waren. Maxentius, Herr von Italien und den angrenzenden Provinzen, hatte ein Heer gesammelt, welches viermal stärker war als Constantins Armee. Dieser zog demnach mit zaghaften Gefühlen in den Krieg. Nun war das Gerücht verbreitet (so Boissier wörtlich), „daß Maxentius die Gunst der Götter durch allerhand Anrufungen und Opfer für seine Unternehmung zu gewinnen versucht hatte.

Die zeitgenössischen Geschichtsschreiber, welcher Religion sie auch angehören, sind darin einig zu erzählen, daß er keine Ceremonie vernachlässigt habe, um die Götter für sich günstig zu stimmen. Nachdem er alle Wahrsager befragt und die Orakel der Sibylle zu Rathe gezogen, hatte er zu abscheulichen Praktiken Zuflucht genommen. Man sagt, er habe junge Kinder tödten und schwangere Frauen aufschlitzen lassen, um die Zukunft zu erforschen und sich die Unterstützung der Höllengötter zu sichern. Daß diese Gerüchte Constantin aufgeregt haben, darf uns nicht überraschen. Es gab damals keinen, der nicht dadurch beunruhigt gewesen wäre wie er. Da dachte er, daß auch er sich göttlichen Schutz verschaffen müßte. Aber an wen sollte er sich wenden, um die Wirkung der von seinem Feinde angewandten Zaubereien zu beschwören? Die landläufigen Götter mußten ihm verdächtig vorkommen. Hatte er nicht zu befürchten, daß Maxentius, der so viel Gebete an sie gerichtet und ihnen so viel Versprechungen gemacht hatte, sie zu seinen Gunsten entschieden hatten? Die Haruspicen, die Constantin vor seinem Zuge von Gallien in den Krieg befragt hatten, hatten ihm davon abgerathen; contra haruspicum responsa hat er ihn unternommen. So ist es verständlich, daß er, da er die Götter nicht auf seiner Seite hatte, daran denken mußte, anderweitig Hilfe zu suchen. Darin war er dem Geiste und den Traditionen des Heidenthums treu geblieben; wie oft sah man nicht in bedrohlichen Umständen, wenn die Götter, die man anzurufen pflegte, aufgebracht oder unmächtig schienen, daß die hülfesuchenden Frommen neue Götter aufgesucht hatten, welche den Vorzug vor den Andern hatten, daß der Glaube an sie noch intakt war, und daß sie noch Niemandem getäuscht hatten, da sie auch nicht angerufen worden waren? So haben alle Culte Eingang in Rom gefunden. Constantin, indem er eine Stütze außerhalb der officiellen Religion suchte, folgte nur dem Beispiel der ersten

Anbeter der Isis und des Mithra. Man wird nun begreifen, da er von seinem Vaterhause vertraut mit dem Christenthum war, daß er auf der Suche nach einem neuen Gotte, auf den Gedanken gekommen ist, den der Christen anzuflehen".

Constantins Bekehrung erklärt sich nun psychologisch vollständig. Er war schrecklich abergläubisch und fürchtete in dem bevorstehenden ungleichen Kriege gegen Maxentius eine Niederlage zu erleiden, wenn er sich nicht den Schutz irgend eines mächtigen Gottes versicherte. So ist er dahin gebracht worden, Hilfe vom Christengotte zu erflehen. Als er sich dazu entschlossen hatte, ließ er sich nicht etwa damit begnügen, ihn aus der Tiefe seiner Seele anzurufen, vielmehr glaubte er wie alle Heiden nur an die Wirksamkeit der äußerlichen Zeichen. Daher ließ er (nach Eusebius' Erzählung) vor seinen Soldaten eine Standarte tragen, welche das Monogramm Christus schmückte. War er etwa in diesem Augenblick für diese Religion gewonnen? Keineswegs. Er wartete ohne Zweifel das Resultat der Schlacht ab. Gewiß, wenn er nicht Sieger geblieben wäre, wäre das labarum nicht wieder an der Spitze seiner Armee angebracht worden, er wäre zu den alten Zeichen zurückgekehrt. Der Sieg hat die Entscheidung gebracht. Als man ihm Maxentius' Kopf gebracht hatte, dessen Leiche in der Tiber gefunden worden war, schwankte Constantin nicht mehr. Als die Schlacht zu Ende war, beeilte er sich die Ehre seines Sieges dem Gotte zu geben, dessen Hilfe er vor dem Kampfe angerufen hatte."

Boissier schließt diese lichtvolle Abhandlung, wobei die Wundererzählungen von Constantins Bekehrung die psychologische Erklärung finden, mit den Worten: „Er wurde nicht zu dem Christenglauben durch die Vortrefflichkeit seiner moralischen Lehren gezogen, noch durch die Sympathie für die Märtyrer, welche eine ungerechte Verfolgung erduldet hatten. Der einzige Grund, der ihn bewogen hatte ihn dem alten Cultus vorzuziehen war, daß der Gott der Christen

seine Anhänger reichlicher zu belohnen schien, daß er sie mit irdischem Glück belohne, was diesen Kaiser mehr befriedigte, als die fernere Glückseligkeit eines andern Lebens".

„Das sind allerdings gemeine Gefühle, denen jede Erhebung und Uneigennützigkeit abgehen. — Sein Christenthum mag materiell und derb erscheinen. Aber es war, was man auch sagen möge, aufrichtig".

Das Resultat ist ein bedeutender Gewinn für die Geschichtsbetrachtung, daß der letzte Grund von Constantins Bekehrung nicht im reinen Glauben, sondern im krassesten Aberglauben gefunden ist.

Notiz.

Eine Begegnung der Geister.

Ueber die Anreihung und Aufeinanderfolge einiger Bibelstellen findet sich eine interessante Auseinandersetzung in Bereschith rabba Kap. 85. Es wird die Frage aufgeworfen, weshalb der Faden der Erzählung Gen. 37, 36 durch Einflechtung der Begebenheiten aus dem Leben Juda's unterbrochen (Cap. 38) und nicht fortgeführt wird mit ויסקו הודו מצרימה (Kap. 39?) In gleicher Weise wird auffallend gefunden, daß an Gen. 2, 25 sich nicht unmittelbar anschließt Gen. 3, 21. (Vgl. B. Rabba Parascha 18 zu Ende). Hierauf folgen zwei Bemerkungen, die das Buch Daniel betreffen. Wie kommt es — wird gefragt — daß da (Dan. 4, 34) die Erzählung mit Nebukadnezar abschließt, in der folgenden Darstellung von Belsachar und Darius die Rede ist und Emil Meroday, der unmittelbare Nachfolger Nebukadnezars unerwähnt bleibt? Sodann lautet es wörtlich: ודמחזה כה בלילא קפיל בלשטצר מלכא כשראה ודריוש מדאה וקי הוא' המלך כשנת שלוש למלכות בלשטצר, was soviel besagt als: ist die Reihenfolge der Begebenheiten so umgestellt, daß zuerst weshalb — Dan. 5, 30 — vom Tode Belsatzars, ibid. 6, 1 vom Regierungsantrittt des Darius berichtet wird, während später — Dan. 8, 1 — wieder von der Herrschaft Belsazars die Rede ist? (vgl. Dan. 7, 1). Auf diese Frage folgt als Antwort: ר' חנא אמר שלא יאמרו דברי מיוטין הם כדי שידעו הכל שאמרו רוח הקדש, רבנן אמרו כדי לסרס על הספר כלו, שאמרו בריזק. Diese Worte enthalten unstreitig eine Abwehr gegen Angriffe, die gegen die Authenticität des Buches Daniel gerichtet waren. Aber was wird

als Argument für die Inspiration des Buches Daniel — R. Hinna scheint nur die Einwürfe gegen einen Theil und die Rabbinen das Buch als Ganzes לסרג על הספר כלו im Auge zu haben — angeführt? Die Umkehrung der naturgemäßen Ordnung in der Behandlung der Zeitfolge der Ereignisse. Aus dieser Erscheinung, die keinen menschlichen Auffassung und Arbeit zugeschrieben werden könne, wird gefolgert, daß die Inspiration das Buch Daniel durchdringt. Erinnert aber diese Anschauung auf dem Gebiet der Bibelkritik nicht an die Theorie des Kirchenvaters Tertullian: certum est, quia impossibile est? (S. Ueberweg Grundriß der Geschichte der Philosophie 2. Th. S. 50). Natürlich ist die Vergleichung schon in Folge der Verschiedenheit der Vergleichungsgebiete nur cum granu salis zu nehmen; und man wird auch bei den Midraschlehrern an keine Beeinflussung der Lehre des Kirchenvaters zu denken haben, sondern an die Thatsache, daß verschiedene Geister selbst auf verschiedenen Erkenntnißgebieten von ähnlichen Gedanken bewegt werden.

Werschetz. Dr. Sidon.

Berichtigung.

P. 319 Z. 5 v. u. ſt. al-Harâmejâ l. al-Haramejn; Z. 3 ſt. אלולי א l. אלאולא; p. 315 Z. 17 v. u. ſt. אלבו ארץ l. אלכארץ; Z. 15 אנחם אנחם. Z. 14 ſt. כאלבואת l. באלנבואת; daſ. ſt. כל l. כל; Z. 10 ſt. al-Danûrî's l. al-Dâmîrî's; Z. 2 ſt. Nutzhat l. Nûzhat; p. 316. Z. 12 v. u. ſt. ba l. baß; Z. 2 ſt. תשנמה l. תשמה. Z. 1 ſt. 546 l. 54b; p. 317 Z. 20 v. u. ſt. Mutakallimum l. Mutakallimun; Z. 18 ſt. gleube l. glaube; daſ. ſt. 556 l. 55b. Z. 14 ſt. Ibn Hâznis l. Ibn Hazm's; Z. 9 ſt. נשר l. נטר. Z. 7 אכרהם l. אכרהם. Z. 6 ſt. קרקאלאחסוקה l. רדה אלאחסוקה; p. 318 Z. 2 v. o. p. 316 Z. 8 v. o. ſt. Allen l. Allem ſt. Aſcharitiſchen l. aſcharitiſchen; Z. 6 v. u. ſt. 586 l. 58b. Z. 2 ſt. Assâid l. Aka'id; daſ. ſt. al-Ggî l. al-Igî; p. 319 Z. 5 v. u. ſt. hervorſtehende l. hervorſtechende.

Andere Ungenauigkeiten, beſonders im arabiſchen Texte, die vom Kundigen leicht verbeſſert werden können, ließ ich außer Acht.

Budapeſt, den 26 Juli 1886.

Dr. Martin Schreiner.

Abhandlungen.

Der historische Hintergrund und die Abfassungszeit des Buches Esther und der Ursprung des Purim-Festes.

Die historische Thatsächlichkeit der im Buche Esther erzählten Begebenheiten wird von besonnenen Forschern nicht bloß in Zweifel gezogen, sondern geradezu in Abrede gestellt. In der That findet sich nicht ein einziger Zug darin, der sich historisch belegen oder auch nur rechtfertigen ließe. Man braucht nicht einmal den Umstand zu betonen, daß die erzählten Staatsaktionen am persischen Hofe von der Verstoßung einer Königin und der Erhebung einer Schönheit von dunkler Herkunft an deren Stelle, von der Erhebung des Günstlings Haman bis zu einer schwindelnden Höhe und dem jähen Sturze desselben, von der Erhebung des Judäers Mardochai an dessen Stelle, von der Verkettung, einen Volksstamm völlig zu vertilgen, und dem Widerruf derselben, daß diese außerordentliche Staatsaktionen in der hellen historischen Zeit spielen sollen, als Herodot seine Reisen in Persien machte. Mag unter dem Ahasverus in diesem Buche Xerxes oder (nach den LXX) Artaxerxes zu verstehen sein, in der Geschichte dieser Könige bei Herodot findet sich keine Spur von diesen Begebenheiten. Die jüdischen Geschichtsbücher, die doch ein

hohes Interesse daran hätten, die wunderähnliche Errettung des judäischen Volksstammes zu verzeichnen, sind über diese Begebenheiten eben so stumm wie die griechischen. Das Buch Esra und Nehemia, welche die das judäische Volk betreffenden Thatsachen unter Xerxes (Ahaschweroſch) und Artaxerxes (Artachschasta) aufgezeichnet haben, kennen weder die Gefahr, welche über dem Haupte der Judäer geschwebt haben soll, noch die Abwendung derselben durch die Intervention von Esther und Mardochai. Da nun weder die griechischen, noch die jüdischen Geschichtsquellen über die in diesem Buche erzählten öffentlichen und sich dem Gedächtnisse einprägende Begebenheiten sprechen, vielmehr ein tiefes Schweigen beobachten, so ist deren Thatsächlichkeit mehr als zweifelhaft. Die Vertheidiger der Geschichtlichkeit, in jüngster Zeit Baumgarten und Keil, unterzogen sich dieser undankbaren Aufgabe mehr im Interesse des Kanons, als des Buches selbst. Hätte zufällig statt des lateinischen Kanons der griechische gesiegt, welcher das Estherbuch nicht anerkannt hat, so hätte es in der Kirche eben so wenig unter die Zahl der biblischen Bücher Aufnahme gefunden, wie das dritte Makkabäerbuch, für dessen geschichtlichen Inhalt Niemand eintritt. Die Anhänger der Inspirations-Theorie hätten dann nicht sich für die Wahrheit der Erzählung echauffirt. Das geltend gemachte Argument, daß so viele Eigennamen in Esther aufgeführt werden, die der sieben Intimi des Königs, der sieben dienstthuenden Eunuchen, der zehn Söhne Hamans, der zwei Verschworenen gegen das Leben des Königs, erregt eher noch den Verdacht gegen die Thatsächlichkeit, als daß es ihn beseitigt. Fingirte Schriften haben eben das Eigene, daß sie sich durch Aufzählung vieler Eigennamen den Schein der historischen Authentie geben wollen. Man braucht nur auf das pseudepigraphische Aristeas-Buch zu verweisen, das bekanntlich sämmtliche 72 Delegirte der zwölf Stämme Israels, je sechs von einem Stamm, namhaft macht, obwohl zur Zeit des Pto-

lemäus Philadelphus von den zwölf Stämmen zehn bereits verschollen waren. Gegenwärtig giebt Jedermann die poetische Fiktion des Buches Job zu, obwohl darin nicht wenig Eigennamen genennt werden. Wunderlich ist es, sich für die Bezeugung der Historicität auf das zweite Makkabäerbuch zu berufen, obwohl sich dabei von selbst die Parallele des ersten Makkabäerbuches aufdrängt, welche gerade das Entgegengesetzte beweist. Die Unzuverlässigkeit des Beweises vom Bestande des Purim-Festes soll später auseinandergesetzt werden.

Nicht weniger haltbar ist die Annahme derer, welche wenigstens vom Inhalte des Buches Esther einen historischen Kern retten möchten, daß nämlich irgendwo, etwa in Susa, und irgend einmal, in der exilischen oder nachexilischen Zeit, über dem Haupte eines Theils der Judäer eine Gefahr geschwebt habe, auf welche dann die Errettung aus derselben gefolgt sei; alles Uebrige sei die poetische Ausschmückung eines spätern Bearbeiters. Allein vom Theile gilt dasselbe, wie vom Ganzen. War das Ereigniß bedeutend genug, um in Erinnerung zu bleiben und einen epischen Künstler zu interessiren, so hätten es die Tagebücher von Esra oder Nehemia aufzeichnen müssen Und haben diese es nicht der Mühe werth gehalten, davon zu sprechen, so muß das Ereigniß gleich null gewesen sein. Die Darstellung nimmt sich jedenfalls wie ein poetisch gegliedertes Kunstwerk aus und nicht als das Aggregat eines allmälig angewachsenen Sagengebildes. Man kann also auch nicht davon behaupten, daß so winzig auch im Anfang der historische Krystallisationspunkt gewesen sein mag, die Sage ihm allmälig eine größere Bedeutung gegeben habe. Hatte der Verfasser künstlerisches Gestaltungsvermögen genug, zu einem gewissen Zwecke ein Gegebenes in ein abgerundetes Epos zu formen, so konnte er auch das Hauptfactum erfunden haben. Für die Aufrechterhaltung eines historischen Kerns kann das Purim-Fest eben so wenig als Zeugniß angeführt werden, wie für die des Ganzen

Und so ist man mit einigen Kritikern genöthigt, das ganze Buch Esther als eine schöne Dichtung anzusehen.

Dabei läßt sich aber die Frage nicht abweisen, welchen Zweck verfolgte der Dichter mit dieser Dichtung. Denn daß sie weiter nichts als ein Kunstprodukt sein soll, hervorgegangen aus der Freude an poetischer Produktion, dagegen zeugt die ganze Anlage des Buches. Man kann sagen, eine gewisse Tendenz sei ihm an die Stirn geschrieben. Hier im Eingange möge nur auf einige Momente, die sich als auffallende Eigenthümlichkeiten erweisen, aufmerksam gemacht werden, welche constatiren, daß es eine Tendenz verfolgt.

Es ist allen Bibelforschern aufgefallen, daß das Buch Esther keine Spur von biblischem Typus hat, welcher darin besteht, die Gottheit als Leiter der Begebenheiten darzustellen. Selbst da, wo sich die Beziehung zur Gottheit von selbst aufdrängt wie z. B. bei dem Vorschlage Esthers, drei Tage zu fasten, wird der Zug vermißt, daß auch inbrünstige Gebete zum Himmel aufsteigen mögen. Aus dem Umstande, daß im ganzen Buche der Name Gottes nicht ein einziges Mal genannt wird, ist ersichtlich, daß der Verfasser es gradezu darauf angelegt hat, Gott bei der Verknüpfung und Entknüpfung der Begebenheiten aus dem Spiele zu lassen. Recht auffallend zeigt sich in diesem Umstande Absichtlichkeit, wenn man mit dem Urtexte die griechischen Uebersetzungen vergleicht, welche bei jeder Wendung der Erzählung das Eingreifen Gottes besonders hervorheben, weil die Erzählung Veranlassung genug dazu giebt. Folglich muß der Verfasser gerade mit der Vermeidung dieses Moments einen Zweck verfolgt haben. Alle Versuche, welche die Ausleger zur Erklärung dieser, in einem biblischen Buche so auffallenden, Erscheinung, das Vermeiden jeder Erwähnung theokratischer Intervention, aufgestellt haben; z. B.: daß das Buch eine Uebersetzung aus dem Persischen ins Hebräische sei, daß es den niedrigen

Stand der jüdischen Theologie, oder die niedere Stellung des israelitischen Volkes in der göttlichen Gnadenwaltung zu jener Zeit habe andeuten wollen, alle diese Erklärungsversuche erweisen sich zu sehr als Nothhelfe, als daß es nöthig wäre, sie zu widerlegen. Offenbar gehörte es zur Anlage des Buches oder der Dichtung, den Eingriff der Gottheit in die Aufeinanderfolge der Begebenheiten nicht sehen oder richtiger ihn nur ahnen zu lassen. Mit einem Worte, der Verfasser oder Dichter hat damit ganz besonders eine Tendenz verfolgt.

Die Zeit, in welche die Begebenheiten gesetzt sind, ist höchst unbestimmt gehalten. Allerdings soll der König der medopersischen Zeit angehören. Allein auf der andern Seite will der Verf. zu verstehen geben, daß die babylonische Exilszeit noch fortdauerte. Denn er hebt geflissentlich hervor, daß Mardochai noch unter dem judäischen Könige Jechonjah exilirt wurde (1, 6). Und zwischen Jechonjah's Exil und der Restauration Jerusalems liegen mehr als 60 Jahre. Folglich wollte der Verfasser damit andeuten, daß die Rückkehr aus dem babylonischen Exile damals noch nicht erfolgt sei. Daher spricht er nicht von der Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels, selbstverständlich auch nicht von dem Vorhandensein der Judäer im Heimathlande, wozu er doch Gelegenheit genug hatte, zu schildern, welchen Eindruck das Exterminationsdekret in Judäa gemacht hat. Es scheint, daß er ebenso geflissentlich die Zeitlage im Dunkel gelassen wissen wollte.

Ebenso unbestimmt läßt er die Autorschaft des Buches. Indem zu Ende erzählt wird, daß Mardochai und Esther wiederholentlich an die Judäer Sendschreiben gerichtet haben, das Purim-Fest stets zu feiern, so ist damit deutlich genug gesagt, daß das Esther-Buch nicht von Mardochai verfaßt sei. Nichts desto weniger ist in 9, 32 angedeutet, als wenn alles bis dahin Erzählte von Esther im Vereine mit Mardochai in dieses

Buch (בַּסֵּפֶר mit dem Artikel) verzeichnet worden sei. Auch diesem Dunkel über die Autorschaft scheint eine Absicht zu Grunde zu liegen.

Noch hebt der Verfasser wiederholentlich hervor, daß das Purim-Fest seinen Namen vom „Loosen“ erhalten habe, weil Hamans Loos zur Vertilgung der Judäer auf den dreizehnten Adar gefallen sei (9, 26 עַל־כֵּן קָרְאוּ לַיָּמִים הָאֵלֶּה פּוּרִים; 3, 7; 9, 24 הִפִּיל פּוּר הוּא הַגּוֹרָל). Diese Angabe erregt aber Verdacht. Wenn jeder hebräische Leser von selbst verstünde, daß פּוּר „Loos“ bedeute, dann brauchte es der Verfasser nicht so angelegentlich zu erklären. Er hat also einem Mißverständniß vorbeugen wollen. Nun haben einige Kritiker, besonders Bleek (Einl. zum A. T.) richtig bemerkt, daß es undenkbar sei, daß das Errettungsfest von der Zufälligkeit des Loosens den Namen erhalten haben sollte. Aber noch viel mehr ist gegen die im Buche gegebene Bedeutung des Wortes einzuwenden. Hebräisch ist es nicht. Es ist aber auch den Etymologen keineswegs gelungen, das Wort פּוּר auf ein persisches zurückzuführen. Denn die Ableitung von dem persischen בּאג oder בּהר (bahre, behre) „theilen und Theil“, ist höchst unglücklich; theilen ist noch lange nicht loosen, selbst wenn man sich die Verhärtung des כ in פ gefallen lassen wollte. Es ist augenscheinlich, daß die Identification von פּוּר und „Loos“ vom Verfasser eingeführt ist. פּוּרָה bedeutet im Hebräischen nichts anderes als „Kelter“ und „Weinfaß“. Dem Verfasser lag aber offenbar daran, den Leser von diesem einfachen Wortverständniß abzulenken, und dem Worte einen andern Sinn unterzulegen. — Diese Betrachtung führt zu einer noch andern Bemerkung. Es wird im Buche Esther vorausgesetzt, daß die Judäer von jeher das Purim-Fest als Freuden- und Trunkfest gefeiert haben. (9, 19) עַל־כֵּן הַיְּהוּדִים עֹשִׂים אֶת יוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ אֲדָר שִׂמְחָה וּמִשְׁתֶּה וְיוֹם טוֹב. Nichts desto weniger wird angelegentlich hervorgehoben, daß dieses Fest in der erzählten

Begebenheit seinen Ursprung habe Das ist offenbar Tendenz, die noch durch einen andern Umstand erkennbar ist Dieselbe Versgruppe giebt an, die Judäer im ganzen Reiche, mit Ausnahme von Susa, haben sich ihrer Feinde am 13. Adar erwehrt, und am vierzehnten geruht, und „darum" (על כן) pflegen die Judäer in den offenen Städten oder Dörfern (היהודים הפרזים) am vierzehnten das Purim Fest zu begehen. Aus diesem Verse allein würde folgen, daß der vierzehnte Adar ganz allein gefeiert wurde und zwar von den Kleinstädtern oder Dörflern Allein weiterhin wird geltend gemacht, daß auch der darauffolgende Tag gefeiert werden soll, und thatsächlich wird angegeben: die Bewohner von Susa, welche am 13. und 14. gekämpft hatten und erst am 15. zur Ruhe kamen, hätten ihn das erste Mal am fünfzehnten gefeiert. Man sollte doch auch dabei die Motivirung erwarten, wie für den vierzehnten Tag, etwa: darum (על כן) feiern die Judäer von Susa den 15. Adar. Diese Ausführung fehlt in demselben Verse, was höchst auffallend ist. Offenbar, weil der Gegensatz sich unlogisch ausnehmen würde. Die Judäer in den offenen Städten und die Judäer von Susa! Der Gegensatz müßte vielmehr lauten: היהודים הפרזים והישבים בערי הפרזות und היהודים והישבים בשושן, nämlich Dörfler müßten den Städtern entgegengesetzt werden. In der That tradirt das talmudische Gesetz, daß die Bewohner der festen oder ummauerten Städte in Palästina nicht mit den Dörflern zugleich das Purim-Fest begangen haben, sondern einen Tag später, am 15. Adar (Mischnah Megilla I) פרזים המוקפים חומה קורין בחמשה עשר באדר. Das Buch Esther deutet selbst den Unterschied zwischen Dörflern und Städtern an; allein weil dann das von ihm angegebene Motiv — daß die in Susa auch am 14 gekämpft und erst am 15. geruht habe — darum pflegen die Großstädter diesen Tag zu feiern — dazu nicht passen würde, so schweift es ab und setzt den Gegensatz nicht fort. Es geht aus diesem gefliß-

sentlich dunkel gehaltenen Verse hervor, daß noch vor der Entstehung des Buches Esther in Judäa zwei Tage Purim gefeiert wurden, und zwar von den Dorfbewohnern oder Kleinstädtern am 14. und von den Großstädtern am 15. oder am 14. und 15. Adar. Der Verf. aber will uns bereden, daß diese zwei Festtage erst zu dieser Zeit in Folge der von ihm erzählten Begebenheiten eingeführt worden seien, kann aber nicht umhin, sich zu verrathen, daß die Feier älteren Datums ist, und zwar in Stadt und Land verschieden gefeiert zu werden pflegte.

Endlich ist dabei noch Folgendes zu erwägen. Das Purim-Fest, wie es in unserm Buch beschrieben wird, hat gar keinen religiösen Charakter. Es besteht lediglich in Freude, Trinken und Geschenke an Freunde senden, allenfalls auch an Arme spenden (9, 19, 22.) Wäre nicht eine religiöse Feier eingesetzt worden, wenn, wie im Buche angegeben ist, die Erinnerung an die große Begebenheit lebendig erhalten werden sollte? Wie anders lautet die Einsetzung der ἐγκαίνια zur Erinnerung an den Sieg über Antiochus Epiphanes und die Tempelweihe durch die Makkabäer! „Juda Makkabi und seine Brüder und die ganze Gemeinde Israels bestimmten die Tage der Einweihung des Altars in jedem Jahre 8 Tage zu begehen mit Freuden und Wonne (1 Makk. 4, 59 II Makk. 10, 8). Hier haben wir eine Behörde, die das Fest eingesetzt und ihm einen religiösen Charakter gegeben hat.

Es blieb daher Brauch, an dem Weihefeste der ἐγκαίνια gewisse Psalmen zu singen (חנכה). Das Purim-Fest dagegen hat stets lediglich einen weltlichen, man möchte sagen einen Zech-Charakter. Wenn etwas auf diesem Gebiete Gewißheit sein kann, ist es wohl das Factum, daß das Purim-Fest vor der Entstehung des Buches Esther in Judäa gefeiert wurde und zwar als ein rein weltliches Fest, auf dem Lande einen Tag früher, als in den Großstädten, und daß der Verfasser des

Buches die Tendenz verfolgt, es mit der von ihm erzählten oder erdichteten Errettung in engste Verbindung zu bringen, oder es davon abzuleiten. Es ist also durchaus verfehlt, wenn manche Ausleger die Geschichtlichkeit der Begebenheit oder auch nur eines Kerns desselben durch das Purim-Fest gesichert halten.

Wir sind dadurch in die Lage gesetzt, von den negativen zu positiven Resultaten vorzugehen. Es hat sich bereits aus der bisherigen Auseinandersetzung ergeben, daß das Purim-Fest ursprünglich keinen Zusammenhang mit den erzählten Ereignissen haben kann, und daß die Erzählung einen tendenziösen Zweck hat. Wir haben nun zu untersuchen, welchen Ursprung hat das Purim-Fest, welche Tendenz hat das Buch Esther und endlich, in welcher Zeit wurde es verfaßt.

I. Ursprung des Purim-Festes.

Unter den Exegeten ist, so weit mir bekannt, Ernst Meier der Einzige, der das Purim-Fest unabhängig von dem Buche zu erklären versuchte [1]). „Das Purim ist ursprünglich offenbar das große Erlösungsfest der Natur, das Frühlingsfest, sonst Nauruz bei den Persern genannt, hier aber von dem persischen Behar abzuleiten. In Persien lernten die Juden dies Fest kennen, nahmen hier und da Theil daran, bis es endlich ihnen ganz zu eigen wurde, und sie dann auch, nach der persischen Herrschaft es behielten. Unser Verfasser will es bei seinen Landsleuten in Palästina einführen und sucht dem Feste nun, ähnlich wie dem Passah, eine historische Grundlage zu geben und dadurch zu nationalisiren. Es wurde viel heiterer

[1]) Geschichte der poetischen nationalen Literatur der Hebräer S. 506.

als das Passah begangen und bildete gewissermaßen eine Vorfeier zu demselben." So weit E. Meier. Dieser Erklärungsversuch fand mit Recht wenig Beifall; denn das Purim deckt sich in keinem Punkte mit dem persischen Neuruz, nicht einmal bezüglich des Namens. Und welches Interesse mochte der Verf. gehabt haben, die Juden Palästinas für die Feier des persischen Frühlingsfestes zu begeistern? Ist es nicht deutlich genug angegeben, daß dieses Fest früher gefeiert wurde? Der Vers 9, 19, welcher referirt, daß die Judäer in offenen Städten den 14. Adar feiern, bezieht sich, wenn nicht ausschließlich, so doch gewiß einschließlich auch auf die Judäer in Palästina. Und woher stammt denn die Gewißheit, daß der Verfasser in Persien gelebt hat? Etwa, weil er persische Sitten treu schildert? Damit hat es gute Wege. (vgl. w. u.) Im Gegentheil ist anzunehmen, jeder hebräisch schreibende biblische Schriftsteller hat in Palästina gelebt (auch der Prophet Nachum), das sollte in der hebräischen Litteratur als Axiom gelten. Denn außerhalb Palästinas verstanden die jüdischen Kolonien die hebräische Sprache nicht so gut, um sie schriftstellerisch und naturwüchsig handhaben zu können. Nur während des babylonischen Exils, das kaum zwei Generationen dauerte, weil die Exulanten in dichten Massen zusammenwohnten, hat sich ihre Heimathssprache bei ihnen erhalten und war es ihnen möglich, sich darin schriftstellerisch auszudrücken, aber weder vorher noch nachher. Es wird sich später zeigen, daß der Verf. in Judäa gelebt haben muß, da er gerade die Interessen seiner dort lebenden Stammgenossen im Auge hat.

Um das Purim-Fest historisch zu erklären, müssen sämmtliche Momente, welche dabei vorkommen, berücksichtigt werden: Der Name, die Zeit, die Doppeltage für Stadt und Land, die Freude, das Trinken, und die Geschenke an Freunde. Bleibt eins derselben unerklärt

dann erweist sich die Analogie als falsch. Berücksichtigt man aber alle diese Momente, so deckt sich das Purim-Fest vollständig mit einem griechischen Weinfeste.

Die griechische Archäologie giebt zwar wenig Kunde über die Art und Weise, wie die Dionysien außerhalb Athens und etwa der asiatisch-jonischen Kolonien gefeiert wurden. Aber die athenischen und jonischen Weinfeste sind ziemlich bekannt, und von diesen legt eines derselben die Vergleichung mit dem Purim-Fest sehr nahe. Böckh hat zuerst scharfsinnig ermittelt, daß in Athen mindestens vier Weinfeste gefeiert wurden, von denen jedoch nicht alle den Namen *Διονύσια* führten. Zuerst die kleinen oder ländlichen Dionysien (*τὰ Δ. κατ' ἀγρούς, τὰ μικρά*), im Monat Poseideon; es war die natürliche Feier der Weinlese. Dann das Kelterfest (*Λήναια*), im Monat Gamelion beim Einkeltern der bessern Trauben. Ferner das Blüthenfest (*ἀνθεστήρια*) im Monat Anthesterion, zur Zeit als der Weinstock zu blühen anfängt, und wobei erfahrungsgemäß der Wein in den Fässern abgährt, und endlich die großen oder städtischen Dionysien (*τὰ Δ. τὰ, μεγάλα, τὰ ἐν ἄστει*) [1]). Uns interessiren hier nur die Anthesterien, welche nicht Dionysien genannt werden. In Athen wurden sie dreitägig, vom 11. bis 13. Anthesterion begangen. Der erste Tag hieß Faßöffnung *Πιθοίγια*, mit welchem Namen auch das ganze Fest bezeichnet zu werden pflegte. An demselben wurden die Fässer geöffnet und der abgegohrene Wein gekostet, ob er gut ausgefallen ist. War das Ergebniß ein glückliches, so gab man der Freude Raum. Der zweite Tag hieß das Kannenfest

1) Vgl. darüber Böckh in Abhandlung der Berliner Akademie 1816—17 und 1819. Pauly, in der Stuttgarter Realencyklopädie für klassische Philologie, Artikel Dionysien; Gerhard, Abhandlung der Berliner Akademie Jahrg. 1858, Preller griechische Mythologie S. 525 fg.

(οἱ χόες), weil an diesem jeder Gast eine Kanne empfing, und unter Trompetenschall Wettkämpfe im Trinken angestellt wurden. Auch wurden an diesem Tage an Gäste Geschenke ausgetheilt. Der dritte Tag war mehr eine Art Aschermittwoch (οἱ χύτροι), wobei dem chthonischen Hermes ein mystisches Opfer in Töpfen von Hülsenfrüchten dargebracht wurde. Ob an den Antheſterien oder dem Hauptfreudentage der Choen, wie an den übrigen drei Weinfesten Schauspiele gegeben wurden, lassen die Archäologen zweifelhaft. — Von Interesse ist noch für uns das Moment der Geschenke an den Antheſterien oder dem Tag der Choen. Darum sei das Citat aus Athenäus dafür angeführt (X 49): τῇ δὲ ἑορτῇ τῶν χοῶν ἔθος ἐστὶ Ἀθήνησι πέμπεσθαι ὥρα κ. τ. λ. Boeckh leitet diese Sitte von der alten Gewohnheit ab, dem Gastgeber die Speisen zu schicken [1]). Plutarch referirt [2]), daß der Pithögientag von einigen Griechen der „Glückstag" genannt wurde: τὴν ἡμέραν ἐκείνην ἡμεῖς μὲν Ἀγαθοὶ Δαίμονος, Ἀθηναῖοι δὲ πιθοιγίαν προσαγορεύουσιν.

Nach dieser Auseinandersetzung von dem Feste der Antheſterien oder Pithögien und Choen ist die Aehnlichkeit oder Gleichheit desselben mit dem Purim-Feste so auffallend, daß man nur daran zu erinnern braucht, um sie gerechtfertigt zu finden. Gleich ist zuerst die Benennung; denn פּוּרִים kann im Hebräischen nichts anderes als Fässer bedeuten, also יְמֵי הַפּוּרִים sind die Tage der Fässer, an denen die Fässer des neuen gegorenen Weines zum Kosten geöffnet wurden; — sie entsprechen also vollständig der πιθοιγία. Gleich ist ferner die Zeit des Festes, denn der Monat Adar, an dem das Purim-Fest gefeiert wird, entspricht durchaus dem griechischen Monat Antheſterion, und beide als Mondmonate fallen im

1) A. a. O. Jg. 1819 S. 112.
2) Symp. VIII. 10.

beweglichen Mondjahr auf Februar oder März. Die Tage scheinen zwar nicht zu stimmen, allein man muß bedenken, daß die Anfänge der atheniſchen Monate nicht einmal mit den macedoniſchen zu coincidiren pflegten, obwohl beide ein gebundenes Mondjahr hatten und Einſchaltungen machten, geſchweige denn mit dem *νουμηνία* der Hebräer. Ein eklatantes Beiſpiel für die Verſchiedenheit der Jahresanfänge, ſelbſt bei gleichem Kalender-Syſtem in der alten Zeit, zeigt das ſogenannte florentiniſche Hemerologium. Nach Alexanders und der Diadochen Eroberungen, wodurch die aſiatiſche Welt oberflächlich wenigſtens helleniſirt wurde, nahmen bekanntlich die Aſiaten bis über die Zwillingsflüſſe Euphrat-Tigris hinaus den macedoniſchen Kalender an. In dieſem entſprach der *Δύστρος* ſo ziemlich dem *Ἀνθεστηριον* der Athener [1]). Der hebräiſche Monat Adar entſprach in der macedoniſchen Epoche dem Dyſtros [2]). Obwohl die Gemeinweſen in der Nähe Judäas ſogar die macedoniſchen Monatsnamen adoptirt hatten, ſo differirten deren Monatsanfänge ſtark untereinander. Gaza und Askalon, ehemalige Philiſtäerſtädte, und die peträiſchen Araber hatten ebenfalls den macedoniſchen Kalender, und doch begann bei den Letzteren der Dyſtros am 15. Februar, bei den Gazäern am 25. Februar und bei den Askaloniten gar erſt am 27. März [3]). Bei den Heliopolitanern (Baalbek), welche zwar auch den macedoniſchen Kalender angenommen, aber die aramäiſchen Namen der Monate beibehalten hatten, begann der Monat Adar (corrumpiert *Ἀδάδ*), dem Dyſtros entſprechend, am 23. April [4]) Da nun der judäiſche Kalender eigenen Rückſichten folgte, ſo iſt

---

[1]) Vgl. Ideler, Handbuch der mathematiſchen Chronologie 1 S. 406 fg.
[2]) daſ. 402.
[3]) daſ. S. 434 f.
[4]) daſ. S. 433, 438, 440.

es natürlich, daß die Monatsanfänge weder mit den atheniſchen noch mit den macedoniſchen zuſammenfielen. Daher kann es gekommen ſein, daß während die Athener und Aſiaten das Faßöffnungsfeſt im Beginne der zweiten Dekade zu feiern pflegten, die Judäer das Purim-Feſt d. h. das Fäſſerfeſt zwar in demſelben Monate, aber zur Zeit des Vollmonds begingen.

Gleichheit zeigt ſich ferner zwiſchen den Pithögien und Choen einerſeits und dem Purim andrerſeits, ſo wie bezüglich des Namens und der Zeit, ebenſo bezüglich des Modus. Bei beiden herrſchte ausgelaſſene Freude in Verbindung mit Weintrinken. Das Purim-Feſt wird wiederholentlich beſonders ימי משתה ושמחה Tage des Trinkens und der Freude genannt. Endlich beſteht die Gleichheit zwiſchen beiden in dem Geſchenke ſenden, משלח מנות איש לרעהו bei Purim und δῶρα πέμπεσθαι bei den Choen. Zwar wird an einer einzigen Stelle in Eſther noch einer Eigenheit des Purim-Feſtes erwähnt, nämlich, „den Armen Gaben verabreichen“ ומתנות לאביונים (9, 22), das bei den Antheſterien oder Choen wohl nicht vorkam. Allein dieſe Eigenheit kann aus der jüdiſchen Sitte entſprungen ſein, welche in der nacheriliſchen Zeit die Sorge für die Armen als die höchſte Tugend ſchätzte (vgl. Daniel 4, 24). Bei ſo merkwürdiger Uebereinſtimmung zwiſchen dem Feſte der Pithögien und dem Purim iſt es wohl nicht gewagt, das Letztere von dem Erſteren abzuleiten und als Faßfeſt anzuſehen.

Fragen wir uns, woher kam den Judäern dieſes Feſt? ſo kann die Antwort nur lauten: ſie haben dieſes, ſo wie vieles Andere, den um ſie wohnenden Griechen entlehnt. Denn ein rein judäiſches Feſt kann es keineswegs ſein, da das Buch Eſther ſelbſt zugiebt, es ſei erſt in der exiliſchen oder nacheriliſchen Zeit aufgekommen. Die alten Hebräer hatten lediglich das natürliche Weinleſefeſt, das im Herbſte mit Geſang und Rauſch

begangen wurde (חגא Richter 9, 27). Ein Weinfest dagegen an der Scheidegrenze des Winters und Frühlings kennt die hebräische Archäologie nicht. Da die Griechen überall, wo sie sich ansiedelten, ihre heimathlichen Feste mitbrachen, und sie die Antheſterien wohl auch in mehreren Städten Judäas, die sie seit Alexanders Kriegszug inne hatten, zu feiern pflegten, so ist es keineswegs befremdlich, wenn diese harmlose Sitte allmälig auch in Judäa Eingang gefunden hat. Harmlos war sie, da die Antheſterien nicht zu den eigentlichen Festen des Gottes Dionysius zählten. Es war auch bei den Griechen ein rein weltliches Fest. Wäre es mit dem Kultus verbunden gewesen, so hätte es wohl schwerlich Eingang gefunden Daher ist die Zeit, in welcher das Purim-Fest in Judäa entstanden ist, so unbestimmt. Man erinnerte sich seines Ursprung nicht mehr, nachdem es eine oder zwei Generationen zur stehenden Sitte geworden war. Es hat wohl seinen Anfang mit der Ansiedelung der Griechen in dem ehemals judäischen Territorium und in den Grenzländern oder richtiger mit dem Beginne der Nachahmung des griechischen Wesens in Judäa.

Diese ist wohl auf den Steuerpächter Joseph, den Tobiassohn, zurückzuführen, welcher von dem Ptolemäischen Hofe begünstigt, in stetem Verkehr mit diesem und mit den griechisch-macedonischen Colonien in Palästina war, von denen er die Steuern einzutreiben hatte, also deren Sprache er verstehen und reden mußte. Er war der Vater der später zum Unheil des judäischen Volkes entstandenen Partei der Helleniſten. Er selbst hatte sich, wenigstens so oft er in Alexandrien am Hofe der Ptolemäer weilte, über die judäische Satzung hinweggesetzt. Er speiste ohne Skrupel an der Tafel des Königs [1]).

[1]) Josephus Alterthümer XII, 4, 6.

Die Zeit seiner Machtbefugnisse fällt unter die Regierung des vierten Ptolemäers Philopator (um 230—208, wie Stark Gaza, S. 399) ausgerechnet hat. Unter diesem Könige begann das verlotterte Wesen an seinem Hofe und in Alexandrien, dessen Schandbarkeit die griechischen Historiker nicht genug brandmarken können. Die geile Unzucht ging unverhüllt in den Straßen umher. Der König Philopator hatte auch die Marotte, daß er von dem Weingotte abstammte und schuf in Alexandrien als erste Zunft die Dionysische[1]). Da nun der Tobiassohn an dem Hofe dieses Königs verkehrte und die Gunst desselben sich erhalten wollte, so mußte er an der Tafel dieses Dionysiden ex officio am Weingelag Theil nehmen, gewissermaßen sich in die Dionysische Zunft aufnehmen lassen. Sei es aus Gefälligkeit gegen diesen König oder aus eigenem Antriebe hat er wohl in der Heimath, in Jerusalem, auf seinen Weinbergen ein Weinfest eingeführt. Seine Leute, die er als Steuerbeamte verwendete, und die, wie Josephus berichtet, plötzlich reich geworden sind, und also ihre Weinberge besaßen, ahmten wohl diese Sitte nach, sich an einem oder zwei Tagen dem Weinrausche zu überlassen, und zwar in der Zeit, als der Wein durch die überstandene Gährung genießbar geworden war. Da, wie gesagt, die Sitte harmlos war, nur im Trinken, im Beschenken der Freunde (mit Wein) und in Spenden an Arme bestand, so fand sie wohl in den Städten und auf dem Lande Eingang und zwar, daß in den Dörfern das Faßöffnungsfest nur einen Tag, in den Städten dagegen wohl zwei Tage begangen wurde, wie es die Griechen in der Nachbarschaft zu begehen pflegten. Es erhielt aber

[1]) Vgl. C. Müller Fragmenta histor. Graecc. III p. 164 Nr. 21 *Ἀλλὰ καὶ Σάτυρος ἱστορῶν τοὺς δήμους Ἀλεξανδρέων ἀρξάμενος ἀπὸ Φιλοπάτορος τούτου μηνύει Διόνυσον ἀρχηγέτην γεγονέναι. Διὸ καὶ (τὴν Διονυσίαν) φύλην ὁ Πτολεμαῖος πρώτην κατέστησεν.*

einen heimatlichen Namen יום הפרים „Tage der Füsser“. So stark auch die jüdische Nationalität in der nacherillischen Zeit seit Esra und Nehemia wurde, so war sie doch empfänglich für fremde Einflüsse, so weit diese nicht das Grundwesen des Cultus berührten. So kann wohl das Antheterien- oder Pithoigien-Fest in Judäa als Purim Eingang gefunden haben. Purim wurde allerdings ein Frühlings- oder richtiger Vorfrühlingsfest, hatte aber keinerlei Beziehung zu dem Pascha, womit es einige Ausleger, sei es als Vorfeier oder als Analogie desselben aus der nacherilischen Zeit haben in Verbindung bringen wollen. Man muß sich dabei stets gegenwärtig halten, daß das Purim-Fest auch später völlig ohne religiöses Gepräge geblieben ist. Das einzige religiöse Moment, das später hinzugekommen ist, ist, daß man die Esther-Rolle an demselben Tage vorzulesen pflegt. Sonst aber behielt es seinen ursprünglichen Charakter, daß an demselben Wein getrunken, auch viel getrunken wurde, Rausch und Freude vorherrschend waren, Geschenke an Freunde gesendet und die Armen mit Gaben bedacht wurden.

Noch ist eine Bemerkung in Bezug auf die zweitägige Feier des Purimfestes erforderlich. Es ist eben S. 431 aus der Periode der Mischnah-Gesetzgebung (d. h. aus der Zeit vor und nach der Tempelzerstörung, also um den Anfang der christlichen Zeit), das Gesetz angeführt worden, daß die Dörfler und auch die Kleinstädter dieses Fest am 14. Adar, die größern oder ummauerten Städte am 15. feiern sollen. Dieses Gesetz scheint aber nicht den ursprünglichen Modus zu reflektiren. Denn aus Esther (9. 21) scheint hervorzugehen, daß die größern Städte es zwei Tage hintereinander zu begehen pflegten: „daß sie machen sollten den vierzehnten und fünfzehnten Tag des Adar an jedem Jahre“. Ebenso V. 27: „daß sie diese beiden Tage nach der Vorschrift und in ihrer Zeit begehen sollten“.

Freilich ist dieser Punkt unklar, und das Buch selber scheint absichtlich den Gegensatz von Stadt und Land zu verdunkeln. Es giebt zwar an, daß das Letztere die Feier am 14. beging, verschweigt aber, an welchem Tage die Erstere Purim zu begehen pflegte. Könnte man annehmen, daß es in den eigentlichen Städten — denn offne Städte waren den Dörfern gleich — zweitägig begangen wurde, so würde sich die Widerspiegelung der Antheſterien in dem Purim noch deutlicher zeigen. Der 14. Adar mochte für das Oeffnen der Fässer und Kosten des heurigen Weins bestimmt gewesen sein. Dieses Geschäft konnte in Dörfern und Städten an einem Tage stattgefunden haben. Der hohe Grad von Freude und Rausch dagegen konnte nur bei einem Confluxus von Menschen, d. h. in größern Städten erreicht werden. Die Dörfler und Kleinstädter mögen daher am darauf folgenden Tage zu den nahgelegenen großen Städten geströmt sein, um sich hart an der daselbst potenzirten Freude zu betheiligen und ihren Antheil an den städtischen Gelagen zu erhalten. So viel über den Ursprung des Purim-Festes, dessen Parallele mit den Antheſterien oder Pithögien- und Choen-Tagen nicht zu verkennen ist. Wir gehen jetzt zum zweiten Theil unseres Themas über.

(Fortsetzung folgt.)

Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palästinensische Cyclus.

Von Dr. J. Theodor.

(Fortsetzung.)

במדבר.

Für Numeri verzeichnet Jacob b. Chajim, gleichfalls in Uebereinstimmung mit dem Codex vom J. 1294, 32 Sedarim. Meiri und die anderen oben S. 213 genannten Quellen haben statt Num. 18, 25 einen Seder Num. 19, 1 und außerdem einen Num. 6, 1, im ganzen also 33 Sedarim [1]). Lectionen der Pesikta sind aus Numeri: ויהי ביום כלות משה 7, 1 (P. I; את חקת הפרה 19, 1 (P. IV, mit einem Seder nach Meiri ꝛc. zusammenfallend); את קרבני לחמי 28, 1 (P. VI); ביום השמיני עצרת 29, 35 (P. XXX). Was die Midraschim zu Numeri betrifft, so sind nicht nur T. b. A. und T. im ganzen und großen identisch, sondern auch Bamidbar rabba, von במעלותיך ab, stimmt wieder fast ganz mit Tanchuma wörtlich überein [2]), so daß wir dieselben Homilien für alle 3 Midraschim zu verzeichnen haben. Indeß sind auch die Abweichungen zwischen T. b. A. und Tanch. keineswegs ganz unbedeutend, jedenfalls bedeutender, als es nach der Buberschen Ausgabe des T. erscheinen kann. Die vortreff-

[1]) Daß der Seder כי תשא Num. 5, 11 im סותרת הדינין ausgefallen aber mitgezählt ist, vgl. oben Jg. 1885, S. 358, Anm. 6.

[2]) Vgl. die oben das. S. 354 angeführte Stelle aus אמת ואמת und Buber, Einl. S. 38 a ff. Statt der Jelamdenu-Formel ist hier „ואלכה" gebraucht, vgl. Buber, das. S. 39 a und unsere Angaben über die einzelnen Homilien. Nach Epstein קדמות והנחומא (S. A. aus Bet Talmud Jg. V), S. 11 hat eine Pariser HS. des Bamidbar rabba überall die Formel ילמדנו רבינו wie in Tanchuma.

Freilich ist dieser Punkt unklar, und das Buch Esther scheint absichtlich den Gegensatz von Stadt und Land zu verdunkeln. Es giebt zwar an, daß das Letztere die Feier am 14. beging, verschweigt aber, an welchem Tage die Erstere Purim zu begehen pflegte. Könnte man annehmen, daß es in den eigentlichen Städten — denn offne Städte waren den Dörfern gleich — zweitägig begangen wurde, so würde sich die Abspiegelung der Anthesterien in dem Purim noch deutlicher zeigen. Der 14. Adar mochte für das Oeffnen der Fässer und Kosten des heurigen Weins bestimmt gewesen sein. Dieses Geschäft konnte in Dörfern und Städten an einem Tage stattgefunden haben. Der hohe Grad von Freude und Rausch dagegen konnte nur bei einem Concursus von Menschen, d. h. in größern Städten erreicht werden. Die Dörfler und Kleinstädter mögen daher am darauf folgenden Tage zu den nahgelegenen großen Städten geströmt sein, um sich dort an der daselbst potenzirten Freude zu betheiligen und ihren Antheil an den städtischen Gelagen zu erhalten. So viel über den Ursprung des Purim-Festes, dessen Parallele mit den Anthesterien oder Pithögien- und Choen-Tagen nicht zu verkennen ist. Wir gehen jetzt zum zweiten Theil unseres Themas über.

(Fortsetzung folgt.)

Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palästinensische Cyclus.

Von Dr. J. Theodor.

(Fortsetzung.)

במדבר.

Für Numeri verzeichnet Jacob b. Chajim, gleichfalls in Uebereinstimmung mit dem Codex vom J. 1294, 32 Sedarim. Meiri und die anderen oben S. 213 genannten Quellen haben statt Num. 18, 25 einen Seder Num. 19, 1 und außerdem einen Num. 6, 1, im ganzen also 33 Sedarim [1]). Lectionen der Pesikta sind aus Numeri: ויהי ביום כלות משה 7, 1. (P. I; את חקת הפרה 19, 1 (P. IV, mit einem Seder nach Meiri ꝛc. zusammenfallend); את קרבני לחמי 28, 1 (P. VI); ביום השמיני עצרת 29, 35 (P. XXX). Was die Midraschim zu Numeri betrifft, so sind nicht nur T. b. A. und T. im ganzen und großen identisch, sondern auch Bamidbar rabba, von בהעלותך ab, stimmt wieder fast ganz mit Tanchuma wörtlich überein [2]), so daß wir dieselben Homilien für alle 3 Midraschim zu verzeichnen haben. Indeß sind auch die Abweichungen zwischen T. b. A. und Tanch. keineswegs ganz unbedeutend, jedenfalls bedeutender, als es nach der Buberschen Ausgabe des T. erscheinen kann. Die vortreff-

[1]) Daß der Seder כי תשא Num. 5, 11 im מחברת הדינין ausgefallen aber mitgezählt ist, vgl. oben Jg. 1885, S. 358, Anm. 6.

[2]) Vgl. die oben das. S. 354 angeführte Stelle aus את אמת und Buber, Einl. S. 38 a ff. Statt der Jelamdenu-Formel ist hier „ואלה" gebraucht, vgl. Buber, das. S. 39 a und unsere Angaben über die einzelnen Homilien. Nach Epstein קדמות ותנחומא (S. A. aus Bet Talmud Jg. V), S. 11 hat eine Pariser HS. des Bamidbar rabba überall die Formel לפרש רבינו wie in Tanchuma.

Freilich ist dieser Punkt unklar, und das Buch Esther scheint absichtlich den Gegensatz von Stadt und Land zu verdunkeln. Es giebt zwar an, daß das Letztere die Feier am 14. beging, verschweigt aber, an welchem Tage die Erstere Purim zu begehen pflegte. Könnte man annehmen, daß es in den eigentlichen Städten — denn offne Städte waren den Dörfern gleich — zweitägig begangen wurde, so würde sich die Abspiegelung der Antheſterien in dem Purim noch deutlicher zeigen. Der 14. Adar mochte für das Oeffnen der Fässer und Kosten des heurigen Weins bestimmt gewesen sein. Dieses Geschäft konnte in Dörfern und Städten an einem Tage stattgefunden haben. Der hohe Grad von Freude und Rausch dagegen konnte nur bei einem Confluxus von Menschen, d. h. in größern Städten erreicht werden. Die Dörfler und Kleinstädter mögen daher am darauf folgenden Tage zu den nahgelegenen großen Städten geströmt sein, um sich hier an der daselbst potenzirten Freude zu betheiligen und ihren Antheil an den städtischen Gelagen zu erhalten. So viel über den Ursprung des Purim-Festes, dessen Parallele mit den Antheſterien oder Pithögien- und Choen-Tagen nicht zu verkennen ist. Wir gehen jetzt zum zweiten Theil unseres Themas über.

(Fortsetzung folgt.)

Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palästinensische Cyclus.

Von Dr. J. Theodor.

(Fortsetzung.)

במדבר.

Für Numeri verzeichnet Jacob b. Chajim, gleichfalls in Uebereinstimmung mit dem Codex vom J. 1294, 32 Sedarim. Meiri und die anderen oben S. 213 genannten Quellen haben statt Num. 18, 25 einen Seder Num. 19, 1 und außerdem einen Num. 6, 1, im ganzen also 33 Sedarim [1]). Lectionen der Pesikta sind aus Numeri: ויהי ביום כלות משה 7, 1 (P. I); את חקת הפרה 19, 1 (P. IV, mit einem Seder nach Meiri ꝛc. zusammenfallend); את קרבני לחמי 28, 1 (P. VI); ביום השמיני עצרת 29, 35 (P. XXX). Was die Midraschim zu Numeri betrifft, so sind nicht nur T. b. A. und T. im ganzen und großen identisch, sondern auch Bamidbar rabba, von בהעלותך ab, stimmt wieder fast ganz mit Tanchuma wörtlich überein [2]), so daß wir dieselben Homilien für alle 3 Midraschim zu verzeichnen haben. Indeß sind auch die Abweichungen zwischen T. b. A. und Tanch. keineswegs ganz unbedeutend, jedenfalls bedeutender, als es nach der Buberschen Ausgabe des T. erscheinen kann. Die vortreff-

[1]) Daß der Seder כי תשא Num. 5, 11 im מחכרת הדישון ausgefallen aber mitgezählt ist, vgl. oben Jg. 1885, S. 358, Anm. 6.

[2]) Vgl. die oben das. S. 354 angeführte Stelle aus אות אמת und Buber, Einl. S. 38 a ff. Statt der Jelamdenu-Formel ist hier „ולמה" gebraucht, vgl. Buber, das. S. 39 a und unsere Angaben über die einzelnen Homilien. Nach Epstein ותתרומם קדושת (S. A. aus Bet Talmud Jg. V), S. 11 hat eine Pariser HS. des Bamidbar rabba überall die Formel לכך אמרה wie in Tanchuma.

liche Vatikanische HS., die leider der Ausgabe nicht zu Grunde gelegt worden ist, reflectirt einen bei weitem besseren Text des T. d. A. [1]), als die übrigen HSS., in welche sicherlich große Stücke aus dem andern Tanch. eingedrungen sind, die nun als Text des T. d. A. abgedruckt wurden, wodurch die Uebereinstimmung zwischen den beiden Midraschim noch größer erscheint [2]). Bemerkenswerth ist, daß Bamidbar rabba, der ja fast wörtlich den Tanch. wiedergiebt, neben mancherlei anderen Zusätzen [3]) mehrere größere Stücke enthält, die sich nur in der Vatik. HS. des T. d. A. finden [4]), sowie auch die ursprünglichen Bestandtheile des Bam. r. zu [illegible] und [illegible] mit dem T. d. A. nach derselben HS. übereinstimmen [5]). — Daß die Homilien des T. d. A. zu Numeri vielfach nicht mehr in gehöriger Fassung und Ordnung uns vorliegen, selbst wo die HSS. und Midraschim keine Verschiedenheiten zeigen, haben wir schon oben [6]) hervorgehoben; viele Homilien sind ganz fragmentarisch [7]), andere wieder ent-

---

[illegible]

[1]) Vgl. unsere Recension, Monatsschrift Jg. 1885, S. 427—430.

[2]) Vgl. unsere Bemerkungen über die Homilien zu Num. 4, 17; 5, 11; 7, 1; 13, 1; 14, 11, 14 26; 15, 37; 19, 1. Ebenso verhält es sich, was wir hier zu oben S. 308 nachzutragen haben, mit T. d. A. zu Leviticus: [illegible] Nr. 6, Nr. 8, Nr. 9, Nr. 15 und [illegible] Nr. 31—32.

[3]) Vgl. Buber Einl. S. 39 a f.

[4]) Vgl. unsere Bemerkungen über die Homilien zu Num. 13, 1; 14, 11; 14, 26; 15, 1.

[5]) Vgl. Buber, Einl. S. 38 a.

[6]) Jg 1885, S. 406, und die Recension das. S. 427 ff. Vgl. unsere Bemerkungen über die Homilien zu Num. 1, 1; 2, 1; 5, 11 8, 1; 15, 1; 16, 1; 25, 10; 34, 1.

[7]) So die Homilien zu Num. 8, 5; 24, 3; 25, 10; 26, 52; 27, 15; 28, 1; 30, 2; 32, 1; 33, 1. Ein richtiger Schluß fehlt mehr bei den Homilien zu Num. 6, 22; 22, 2; 31, 1; 34, 1. Auch finden sich ganze Stücke, die zum T. d. A. gehört haben müssen, nur noch in Tanchuma (und Bam. r.), so Tanch. [illegible] Nr. 5—6; [illegible] Nr. 12—13 (zum größten Theile); [illegible] Nr. 7; [illegible] Nr. 2 und 3 Ende; vgl. weiter unten zu den betreffenden Homilien.

halten fortlaufende über den ganzen Seder sich erstreckende Auslegungen, die nicht der Eigenart dieses Midrasch entsprechen [1]. — Den ersten, במדבר und נשא umfassenden, Theil des Bam. r. dürfen wir von unserer Zusammenstellung ausschließen, da in demselben „ein Strom neuer Hagada" den Midrasch, nach welchem gearbeitet worden, gleichsam verschlingt und die Oekonomie der Jelamdenus vernichtet [2]). Für den andern Theil des Bamidbar rabba, sowie für Tanchuma genügt es, die Stelle der Homilien kurz anzugeben, so weit sie nicht von denen des T. b. A. wesentlich abweichen.

1) במדבר Num. 1, 1.

T. b. A. במדבר Nr. 1—8 (Nr. 1 וידבר ה׳ אל משה במדבר סיני באהל מועד וגו׳ ה׳ וגו׳; 2 zweites Proöm mit הה״ד; 3 Auslegung zum ersten Verse; 4 und 5 Proömien mit הה״ד; 6—8 Auslegung zu den ersten Versen; Schluß . . אמר הקב״ה לישראל לקיים מה שנאמר וגו׳ Wahrscheinlich sind Nr. 1—3 und Nr. 4—8 zwei besondere Homilien, der Schluß der ersteren 3 Ende ... שנאמר וגו׳

Tanch. במדבר Nr. 1—8.

2) איש על דגלו Num. 2, 1.

T. b. A. במדבר Nr. 9—16 (Nr 9 באותת איש על דגלו וגו׳ ויבך ולבית אבותם וגו׳ ילמדנו וגו׳ מנין ממה שקרא בענין איש על דגלו וגו׳ 10, 11, 12 Proömien mit הה״ד; 13 Auslegung; 14 und 15;

[1]) So die Homilien zu Num. 16, 1; 20, 14; 22, 2.

[2]) Zunz, GV. S. 260. Was Weiß a. a. O. III, S. 267 gegen Zunz anführt, ist wenig von Bedeutung; ein anderer Irrthum Weiß' (das Bamidbar rabba von פנחס ab) ist oben Jg. 1886, S. 354 berichtigt worden. — Der spätere Bearbeiter des Bam. r. zu במדבר und נשא hat offenbar das Bestreben gehabt, die Sedarim-Homilien des T. zu einem fortlaufenden Auslegungsmidrasch zu Numeri zu erweitern. Man muß eigentlich die Kunst bewundern, mit der er es verstanden hat selbst zu jedem der zwölf sich wörtlichen wiederholenden Abschnitte über die Opfergaben der Fürsten, Num. Kap. 7, eine besondere, also im ganzen eine zwölfmalige Auslegung zu bilden!

Proömien mit ר״ו; 16 Auslegung zu dem ersten Verse; Schluß [illegible] ולעה״ב שנאמר וגו׳ (Nach Bamidbar rabba, Kap. 2, Nr. 2—3 und 6 wäre T. d. A. Nr. 15 als Schluß von Nr. 10 und Nr. 14 vor die Auslegung zu setzen, wodurch die ganze Homilie eine bessere Anordnung erhielte).

Tanch. במדבר Nr. 9—14.

3) ואלה תולדת אהרן Num. 3, 1.

Keine Homilie in den Tanchuma's, dafür

Homilie über Num. 3, 14.

T. d. A. במדבר Nr. 17—20 (Nr. 17 פקד את בני לוי וגו׳ ושה״ה וכו׳; 18 zweites Proöm mit ושה״ה; 19—20 Auslegung zum ersten Verse; Schluß [illegible] אבל לעה״ב [illegible] ואמר הקב״ה בעה״ז [illegible] שנאמר וכו׳).

Tanch. במדבר Nr. 15—17; über die Kürzung Nr. 16 Anf. vgl. Buber, Anm. 150.

Homilie über Num. 3, 40.

T. d. A. במדבר Nr. 21—26 (Nr. 21 ויאמר [illegible] פקד כל בכר [illegible] ילמדנו [illegible] מנין ממה שקרא בענין פקד כל בכר זכר וגו׳; 22 und 23 Proömien mit ושה״ה; 24—26 Auslegung zum ersten Verse; Schluß [illegible] פקידה לשלום ושמתי פקודתך שלום).

Tanch. במדבר Nr. 18—21.

4) אל תכריתו Num. 4, 17.

T. d. A. במדבר Nr. 27—33 (Nr. 27 וידבר וגו׳ אל תכריתו [illegible] ושה״ה וכו׳; 28 [illegible]; 29 zweites Proöm mit ושה״ה; 30 und 31 Auslegung; 32 mit Proöm ושה״ה; 33 Auslegung zum ersten Verse; Schluß [illegible] שנאמר וכו׳. — Das Jelamdenu, welches durch seine Stellung zwischen den Proömien verdächtig ist, fehlt nach Buber, Anm. 204 in der Vatik. HS.; Nr. 30 und 31 könnten nach Bam. r., Kap. 4, Nr. 6 und 3 als Proömien aufgefaßt werden).

Tanch. במדבר Nr. 22—26.

5) Num. 5, 11.

B. b. A. Nr. 13 (Nr. 13 ; 2 Auslegung ; 3 Proöm mit ; 4. ; 5 Auslegung zu Num. 5, 15 ff. ; 6 und 8 Proömien mit ; 7, 9—11 Auslegung zu den ersten Versen ; Schluß 13 Ende Nr. 3 und 5 fehlen in der Vatikanischen HS., vgl. Buber Anm. 17 und 38, vielleicht ist die richtige Folge der Auslegungen Nr. 7, 9—12, 13, 8).

Tanch. 1—7.

Num. 6, 1 (Seder hei Meiri 2c.)

Keine Homilie in den Tanchumas.

6) Num. 6, 22.

T. b. A. Nr. 14—18 (Nr. 14 ; 15 und 16 Proömien mit ; 17—18 Auslegung, Schluß fehlt).

Tanch. Nr. 8—10.

Num. 7, 1, Lection der Pesikta, P. I.

T. b. A. Nr. 19—29 (Nr. 19 ; 20 und 21 Proömien mit , letzteres nicht vollständig ; 22 Auslegung ; 23 Proöm mit ; 24—29 Auslegung zu den ersten Versen ; Schluß . — Die Auslegung Nr. 22 befindet sich wohl an unrichtiger Stelle ; Nr. 24—28 hätte nach 2 HS., darunter der Vatikanischen, und Tanch., vgl. Anm. 131, [1]) in der Reihenfolge ab-

[1]) Unverständlich ist, wie in Widerspruch mit dieser Anmerkung in Anm. 120 angegeben werden konnte .

gedruckt werden müssen: Nr. 24 Auslegung zu [illegible] und 28 zu [illegible] 25 und 26 zu [illegible] את המשכן [illegible]. Mit der P. [illegible] כלות משה hat die Homilie nur wenige Parallelen.

Tanch. נשא Nr. [illegible] (Nr. [illegible] 8—18, 23, 25—27, = T. b. A. Nr. 19—20. Einschaltungen der ed. Mantua sind Nr. 12, 17—22 und 24, vgl. Buber, Anm. 101 und 131, sowie Einl. S. 87 a f).

7) ביום השביעי Num. 7, 48.

T. b. A. נשא Nr. 30—34 (Nr. 30 und 31 ביום השביעי נשיא לבני אפרים וש"ה וכו'; 32—34 wohl zusammenhängend; Schluß א"ל הקב"ה . . בעה"ז הקרן קים לך לעה"ב . . שנאמר וכו').

Tanch. נשא Nr. 28 und 30; des Jelamdenu Nr. 29 ist eine Einschaltung der ed. Mantua aus Pesikta rabbati, P. III, vgl. Buber Anm. 190, auch ist Nr. 30 Anf. ביום השמיני נשיא לבני מנשה vorgesetzt.

8) וידבר . . בהעלתך Num. 8, 1.

T. b. A. בהעלתך Nr. 1—11 (Nr. 1 וידבר וכו' בהעלתך את הנרות ילמדנו רבינו וכו' מנין מטה שקרינו בענין בהעלתך את הנרות וכו'; 2. Proöm mit וש"ה; 3—4 Auslegung; 5 Proöm mit [illegible]; 6 מה כתיב למעלה מן הענין . . [illegible] וכו'; 7—8 Auslegung; 9 Proöm mit וש"ה; 10—11 Auslegung zum ersten Verse; Schluß וכשישב הקב"ה ברחמיו ויבנה ביתו . . ומשמח את ירושלים שנאמר וכו'. — Vielleicht besteht T. b. A. 1—11 aus mehreren Homilien und zwar zu der Lection für den zweiten Sabbat-Chanukka, zu welcher nach Num. 8, 1—4 gelesen werden (vgl. Tr. Soferim XX, 10). Dagegen würde der nächste Seder für den Midrasch mit Num. 8, 5 beginnen und Num. 8, 1 kein Sederanfang sein. Die Homilien würden sich auf den Schluß des auf einen Sabbat fallenden achten Chanukkatages beziehen, wie auch die Pesikta rabbati, P. VI eine Homilie über den Schluß der Haftara

für den 2. Sabb. Chanukka enthält, vgl. Friedmann, Anm. 1 zu dieser P.).

Tanch. בהעלתך Nr. 1—6.

Bamidbar rabba Parascha 15, Nr. 1—10 (Nr. 1 ist defekt und enthält nur den Schluß des Jelamdenu der Tanchumas).

Homilie über Num. 8, 5.

T. b. A. בהעלתך Nr. 12—13 (Nr. 12 וידבר וגו' קח את הלוים ילמדנו וכו' מנין ממה שקרא בענין קח את הלוים; 12 Proöm mit ת"ח. — Die Homilie ist nicht vollständig).

Tanch. בהעלתך Nr. 7—8.

Bamidbar rabba Parascha 15, Nr. 11—12 (Anf. קח את הלוים הלכה וכו').

Homilie über Num. 10, 1.

Tanch. B. בהעלתך Nr. 14—19 (Nr. 14 und 15 ויאמר ה' [illegible]; 16 auch ein zweites Proöm mit ת"ח; 17—19 Auslegung zum ersten Verse; Schluß [illegible] אמר להם הקב"ה [illegible]. — Der Zusatz [illegible] ר' אבא בר כהנא, der nach Buber, Anm. 69 in zwei HSS. fehlt, gehört hier, wie am Ende des folgenden Homilie, dem Tanch. und Bam. r. an).

Tanch. בהעלתך 9—10. Im T. wie in Bam. r. fehlt der Satz [illegible] aus T. b. A. Nr. 15.

Bamidbar rabba Parascha 15, Nr. 13—16 (קח [illegible] דרש וכו'. Nr. 17 Anf. ist der Schluß von Nr. 16).

Homilie über Num. 11, 16.

T. b. A. בהעלתך Nr. 20—28 (Nr. 20 [illegible]; 21 Proöm mit ת"ח; 22—27 Auslegung zum ersten Verse, 28 zum

zweiten Verses; Schluß: אמר הקב״ה בעוה״ז ... אבל לעתיד שנאמר וגו׳. Ueber Nr. 25 vgl. Buber, Anm. 137, nach welcher der Text zu verbessern wäre; in den Auslegungen mehrmals die Formel (אחרת).

Tanch. בהעלתך Nr. 11—16. (Am Schlusse zugefügt, eben so in Bam. r., כך דרש רבי תנחומא בר אבא; über einen Zusatz in Nr. 14 vgl. Buber, Anm. 129).

Bamidbar rabba Parascha 15, Nr. 17—25 (Anf. ויאמר וגו׳ אספה לי וגו׳ הלכה וגו׳).

11) היד ה׳ תקצר Num. 11, 23.

Homilie in keinem Midrasch.

12) שלח לך אנשים Num. 13, 1.

T. d. M. שלח Nr. 1—11 (Nr. 1 ויתור (הה׳ שלח לך אנשים ויתורו את ארץ כנען כך דרש רבי תנחומא בר אבא, 1 (vgl. Anm. 1) למדנו; 2, רבותינו (vgl. Anm. 23) ... ... שלח לך אנשים Proömien mit ...; 3 Proöm. ... 6 ... מה כתיב ... 7—11 Auslegung; Schluß 11 Ende אמר הקב״ה לישראל בעוה״ז ... אבל לעתיד ... Die auf diesen Schluß noch folgende Auslegung zu Num. 13, 17—14, 23 in Nr. 12—25 fehlt in der Vatikanischen HS., nach welcher auch Nr. 1 Anfang und 5 Anfang zu berichtigen ist. Die anderen HSS. mögen diese Stücke, wie auch Nr. 26—27, Nr. 28—31 aus Tanch. Nr. 8—13, 14, 15 und Bam. r. Kap. 16 Nr. 12 ff. aufgenommen haben).

Tanch. שלח Nr. 1—7, zugefügt ist die fortlaufende Auslegung zu Num. 13, 17—14, 23 in Nr. 8—... und Nr. 13 ... אבא ... Nr. 13 Anfang ist ein Zusatz der ed. Mantua, aus Bam. r. Kap. 16 Nr. 24, vgl. Buber Anm. 95, desgleichen Anm. 42 über eine Versetzung in M. Nr. 6.

Bamidbar rabba Parascha 16, Nr. 1—11 = Tanch. Nr. 1—7 und Nr. 12—23 = Tanch. Nr. 8—13 ohne den Anfang dieser Nr. (Der Schluß der Parascha, Nr. 24—28, stimmt mit dem aus der Vatik. HS. abgedruckten Nachtrage T. d. A. Nr. 1—14, vgl. Buber, S. 38 a Anm. 1 und die folgende Homilie):

13) עד אנה ינאצוני Num. 14, 11.

T. d. A. שלח Nachtrag Nr. 1—6 (Nr. 1 bis ויאמר ה׳ אנה ינאצני וכו׳ זש״ה וכו׳, das Proöm bis Nr. 2 Ende, zu Anfang der Nr. ist der Text fälschlich ergänzt; 3—4 zweites Proöm, 4 Anfang gleichfalls der Text mit Unrecht vorangestellt; 5—6 Auslegung zu den ersten Versen; Schluß ולעה״ב מקבצן שכנם אמר ישעיה וכו׳. — Diese vollständige Homilie zum Seder עד אנה ינאצני hat, wie erwähnt, nur die vortreffliche Vatikanische HS.; der Herausgeber hätte diese Homilie in den Text des T. d. A. aufnehmen sollen, statt daselbst als Nr. 12—25 die wohl aus Tanch. stammenden Stücke nach den anderen HSS. abzudrucken).

Bamidbar rabba Parascha 16, Nr. 24—25. (In Nr. 24 fehlt nach ומי גרם להם כך ותרעו כל עצתי der Anfang des zweiten Proöms, vgl. auch Buber, Anm. 21).

Homilie über Num. 14, 26.

T. d. A. שלח, Nachtrag Nr. 7—14 (Nr. 7 עד מתי לעדה הרעה הזאת וגו׳ ... מה שקרא בענין עד מתי לעדה הרעה הזאת; 8 und 9 Proömien mit זש״ה; 10—15 Auslegung zum ersten Verse; Schluß אמר לו הקב״ה הרי בשבילך אני מולח להם שנאמר וגו׳. Diese Homilie ist gleichfalls nach der Vatik. HS. abgedruckt; Num. 14, 26 mag für den Midrasch ein besonderer Sederanfang gewesen sein).

Bamidbar rabba Parascha 16, Nr. 26—28 (Anf. עד ... מלכם וגו׳; das erste Proöm über Zach. 7, 13 fehlt; ebenso T. d. A. Nr. 10; von Nr 14 findet sich hier nur das Ende).

14) כי תבוא אל ארץ Num. 15, 1.

T. b. A. שלח Nr. 26, Nr. 27 und Nachtrag Nr. 17, S. 42 a oben, (Nachtrag Nr. 15—17 Anf.), Nr. 18—21 (Nr. 26 ידבר וכו' מ' ותבוא אל ארץ מושבותיכם יל מרגו וכו'; Nr. 27 Proöm. über Koh. 9, 7, Fortsetzung des Proöms in Nachtrag Nr. 17; (Nachtrag Nr. 15—17 Anfang Proöm über Jerem 3, 19); Nachtrag Nr. 18 Auslegung zum ersten Verse; 19—20 מה סיב למעלה מן העגן über Num. 14, 44 ff.; Schluß 21 אמר להם הקב"ה כל מי שמקריב לי . . . שנאמר וכו' — Die vorgenommene Reconstruction dieser Homilie nach verschiedenen HSS. dürfte durch Bam. r. gerechtfertigt sein. S. 37 a ist das Proöm und die ganze Homilie abgebrochen, die Fortsetzung derselben kann S. 42 a oben etwa mit ר' אלעזר אומר beginnen, so daß das Proöm לך אכל כשהוא לחמך gegliedert wäre: S. 36 b . . . השמן הזה מרבי באורתם . . . S. 42 a מרבי ישראל בקרבת . . . מרבי בשלמה vgl. Bam. r., wo sich auch die Fortsetzung der Homilie findet. — Nr. 17 Anfang, S. 41 b, ist der Schluß des Proöms über Jerem. 3, 19 (. . מאכילו ומשקו ורבי מאכל ומשקה). Es mag zweifelhaft sein, ob dieses Proöm, welches Bam. r. nicht hat, zu dieser Homilie ursprünglich gehört).

Tanch. שלח Nr. 14 = T. b. A. Nr. 26—27, vgl. oben S. 444.

Bamidbar rabba Parascha 17, Nr. 14 (Anfang כי תבוא אל ארץ מושבותיכם תלכו וכו', vgl. die Bemerkung über die Homilie des T. b. A.)

Homilie über Num. 15, 37.

(T. b. A. שלח Nr. 28—31, fehlt in der Vatikanischen HS. vgl. oben S. 414.

Tanch. שלח Nr. 15 (Proöm ויאמר ה' אל משה דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם וכו', Auslegung und Schluß . . . למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי וכו').

Bamidbar rabba Paraschá 17, Nr. 5—6.

15) ויקח קרח Num. 16, 1.

T. d. A. קרח Nr. 1—23, 24—27(?); Nachtrag Nr. 1—5 (Anf. nach der Vatik. HS. Nachtrag Nr. 1, vgl. Buber, S. 47 b, Anm. 1 ויקח קרח וגו' ילמדנו וגו' מנין מטה שקרא בענין ויקח קרח וגו'; Proöm über Sprüche 18, 19 unvollständig und in dreifacher Recension: Nr. 1, Nachtrag Nr. 2—3 und 5; Nr. 2 und 3 Auslegung zu 16, 1 ויקח קרח; 4—6 מה כתיב למעלה מן הענין (zusammenhängend, Nr. 5 Anfang ויקח קרח zu streichen, richtig wie in Bam. r., vgl. auch כל אותו הענין עד כמות כל האדם S. 43 b); 7—8 fernere Auslegung zu 16, 1, ש״ה in Nr. 7 begründend, vgl. oben S. 262 und S. 450; 9—23 und Nachtrag Nr. 4 Auslegung bis Num. 16, 35; Schluß der Homilie Nachtrag Nr. 4 Ende אעפ״כ לעתיד לבא בן עתידים לעלות . . ומן אתה מוצא שהנה מתפללה עליהן . . שנאמר ה' ממית ומחיה וגו' ähnlich der Schluß am Ende der aus Sanh. 109 b ff. stammenden und wohl dem T an ch angehörenden Zusätze Nr. 24—27 ולע״ל הקב״ה עתיד להעלאם עלידם אמרה חנה ה' ממית ומחיה וגו'. Die ursprüngliche Fassung dieser Homilie wird sich schwer nachweisen lassen).

Tanch. קרח Nr. 1—11 = T. d. A. Nr. 1—27 in der Ausgabe. Ueber Nr. 12 מכאן וגו', eine Interpolation der ed. princeps aus Bam. r., vgl. Buber, Anm. 116.

Bamidbar rabba Paraschá 18 (Nr. 1—12 gegen Ende = T. 1—8; Nr. 12 Ende, 13—14 = T. d. A. Nachtrag Nr. 3—4 und 2 Anfang; Nr. 15—18 in Uebereinstimmung mit einer Anm. 84 Ende bezeichneten Tanch. HS.; unrichtig ist in dieser Anm. auch über Nr. 15—18 angegeben חסורף כל ר״ה ע״ש כ״י חסר, richtiger in der Einl. S. 39 b; Nr. 19—20 = T. 9—11; Nr. 21 ומנאוך . . האמרות בקולות שמים יוסף שנו אמרים וגו' ist ein Zusatz des Midrasch, dagegen Nr. 22 יוסף שנו של קטרה וגו' = T. מקח Nr. 1 und gehört auch in Bam. r. zu

חקת, wie noch bei Citirung einer Stelle aus diesem Stücke in Schemot rabba Paraschа 10 auf dieselbe mit וכל המדרש כמו שכתוב בויקרא רבה ובמאת חקת התורה verwiesen wird, vgl. מדרש תהלים z. St. und Buber Anm. 116).

16) ממה ממה לבית אב Num. 17, 16.
Homilie in keinem Midrasch, vielleicht aber ist Bamidbar rabba Paraschа 18, Nr. 23 ein Fragment aus einer solchen Homilie.

17) ואל הלוים תדבר Num. 18, 25.
Homilie in keinem Midrasch.

זאת חקת התורה Num. 19, 1, Lektion der Pesikta, P. IV und Seder bei Meiri ꝛc.

Ps. d. R. חקת Nr. (1, 2) 3—28 (Anfang wahrscheinlich Nr. 3 זאת חקת התורה עד ויקח אליך פרה אדמה לדרגיו וכו' מעין ממה שכתוב בענין ויקח אליך פרה אדמה וכו'; von Nr. 4 ab nimmt die Homilie mit der Pesikta P. פרה über-ein: 4 Proöm mit ושרה; 5—9 Proöm ר' תנחום בר חנלאי פתח; 10—15 Proöm ר' יצחק פתח; 16—20 Proöm über Koh. 8, 1, 21—22 Proöm über ψ 99, 6; 23—28 Auslegung zu den ersten Versen; Schluß אבל לעתיד לבא הקב"ה עתיד להזרין לצדיקים . . לפי שעתידין שנאמר וכו'. Das Jelamdenu, welches der P. פרה vorgesetzt wurde, und mit welchem die Homilie sicherlich beginnt, sowie die beiden letzten Numinern 27—28 mit dem richtigen Schlusse hat allein die vortreffliche Vatik. HS.; das große Stück Nr. 1 יתכך שמו של משה וקבורה וכו und die שאלות Nr. 2 sind wahrscheinlich Zusätze des Yalkhuma, aus welchem sie in die HS. des Ps. d. R. aufgenommen wurden).

Yalkh. חקת Nr. 1—8 = Ps. d. R. 1—2, 4—26 in der Ausgabe.

Bamidbar rabba Paraschа 18, Nr. 23 und Para-

ſcha 19, Nr. 1—8 = Tanch. Nr. 1, 3—8 (ohne die Nr. 2 des T.). In T. wie Bam. r. ſchließt die Homilie mit תבא מדה תחסר על מעשה רעגל, Ende 26 des T. b. A.

Auslegung zu Num. 20, 7—13.

T. b. A. חקת Nr. 29—32, vielleicht eine Einſchaltung aus Tanchuma.

Tanch. חקת Nr. 9—11, vgl. Buber, Anm. 295.

Bamidbar rabba Paraſcha 19, Nr. 14.

18) וישלח משה מלאכים Num. 20, 14.

T. b. A. חקת Nr. 33—58 (Anf. וישלח משה מלאכים וכו' ושמה וכו'; fortlaufende Auslegung zu Num. 20, 14—21, 35 öfters an andere Bibelverſe mit ושמה angeknüpft ſo Nr. 37, 39, 51, 53, 55, vgl. oben S. 214 über ושמה; Schluß אמר שמאכר וכו' . . ולעתיד לבא . . תקביה לישראל בעתיד. — Eine ſolche über einen ganzen Seder ſich erſtreckende Auslegung entſpricht nicht dem Charakter der Tanchuma-Homilien).

Tanch. חקת Nr. 12—25.

Bamidbar rabba Paraſcha 19, Nr. 15—32 = T. 12—25; zugefügt iſt Nr. 33, vgl. auch Buber Anm. 384.

19) וירא בלק Num. 22, 2.

T. b. A. בלק Nr. 1—23 (Nr. 1 וירא בלק בן אפור וגו' וכו'; 2—23 fortlaufende Auslegung zu Num. 22, 2—23, 24, bisweilen gleichfalls mit ושמה, wie Nr. 8, 10, 11; Schluß fehlt, vgl. die Bemerkung über die vorhergehende Homilie.

Tanch. בלק Nr. 1—14.

Bamidbar rabba Paraſcha 20, Nr. 1—20, zugefügt iſt Nr. 5 und 6, vgl. Buber, Einl. S. 39 b.

20) מי מנה עפר Num. 23, 10.

Keine Homilie in den Midraschim zu diesem auffallenden Seder-Anfang, dafür Fragment einer Homilie, Jelamdenu und Proöm, zu Num. 24, 3.

T. d. A. בלק Nr. 24 וישא משלו ויאמר ילמדנו וכו׳.

Tanch. בלק Nr. 15.

Bamidbar rabba Parascha 20 Nr. 21 וישא משלו ויאמר הלכה וכו׳.

21) וישב ישראל בשטים Num. 25, 1.

T. d. A. בלק Nr. 25—30 (Nr. 25 וישב ישראל בשטים ילמדנו וכו׳; 26—30 Auslegung zu Num. 25, 1—9; Schluß אמר הקב״ה בעוה״ז ... אבל לעתיד לבא הקב״ה מכפר בני ישראל וכו׳).

Tanch. בלק Nr. 16—21, vgl. Buber, Anm. 174.

Bamidbar rabba Parascha 20, Nr. 22—25 (Anf. וישב ישראל בשטים הלכה וכו׳).

22) פנחס בן אלעזר Num. 25, 10.

T. d. A. פנחס Nr. 3—6 (Auslegung zu Num. 25, 10—26, 2 ohne formellen Anfang und Schluß. Diese und die folgenden Homilien befinden sich in einem ganz defekten Zustande. Unmöglich kann auch die Reihenfolge der einzelnen Nummern in den HSS. des T. d. A., vgl. Anm. 1, die ursprüngliche sein; viel sachgemäßer ist die Anordnung in Tanch. nach der ed. Mantua. Die Angabe Nr. 3 Anf. נאמר על התלם קודר oder עין תולת חסר (ק) ist schwerlich „כן המקרר בעשן", wie der Herausgeber in Anm. 16 meint).

Tanch. פנחס Nr. 1—4 nach der ed. Mantua.

Bamidbar rabba Parascha 21, Nr. 1 und 3—7, vgl. Buber, Anm. 19.

23) לאלה תחלק הארץ Num. 26, 52.

T. d. A. פנחס Nr. 7—10, defekt und ohne Nr. 5—6 des T.

Tanch. פנחס Nr. 5—9,

Bamidbar rabba Parascha 21, Nr. 8—13.

24) יעקד ה' אלהי הרוחות Num. 27, 15.

T. b. J. פנחס Nr. 1—2, versetzt und defekt. (Nr. 1, fälschlich zu Num. 25, 10 f., ילמדנו אבי מאין נאמרה שקריאה בעזרן יעקד ה' אלהי הרוחות לכל בשר וגו'; 2 Proöm mit ושויה).

T. פנחס Nr. 10—11; das Ende von Nr. 11 hat T. b. J. nicht.

Bamidbar rabba Parascha 21, Nr. 2 und 14—15 (Nr. 2., obwohl auch in B. r. versetzt, hat noch den richtigen Seder-Anfang וידבר משה אל ה' יעקב ה' אלהי הרוחות וגו'; Nr. 15 bis zum Ausl. zu Num. 27, 18 ist hinzugefügt, vgl. auch Buber, Anm. 46).

את קרבני לחמי Num. 28, 1, Lektion der Pesikta P. VI.

T. b. J. פנחס Nr. 11—12. (Von der Homilie des T. b. J., welche wie die zu Num. 19, 1 in der Weise gebildet war, daß der Piska der Pesikta ein Jelambenu vorgesetzt wurde, ist nur dieser Anfang, Nr. 11 וידבר וגו' את קרבני לחמי וגו', und das Ende, Nr. 12 mit dem zugefügten, dem T. b. J. eigenthümlichen Schlusse . . ואמר לכן הקביה לישראל בעזרן יעקד ה' אלהי הרוחות . . שמשכך וגו' erhalten).

Tanch. פנחס Nr. 12—13 und 14 enthaltend das Jelambenu des T. b. J., einen großen Theil der P. את קרבני לחמי (vgl. Num. 52) und die Schlußnummer des T. b. J., zu der noch Nr. 14 hinzugefügt ist.

Bamidbar rabba Parascha 21, Nr. 16—22 = Tanch. Nr. 12—14 ohne das Jelambenu.

25) ביום השבתות Num. 28, 26.

Keine Homilie in den Midraschim.

Num. 29, 35 Lection der Pesikta, P. XXX ביום השמיני עצרת T. b. A. פנחם Nr. 13—17 (Nr. 13 ביום השמיני עצרת תהיה לכם וגו' ילמדנו וכו' מנין מטה שקראו בענין ביום השמיני עצרת 14 Proöm mit ושמה; 15—17 Auslegung zu den ersten Versen; אבל המועדות האלו אינן בטלים לעולם שנאמר וכו' Schluß

Tanch. פנחם Nr. 15—17, zugefügt ist das Proöm Nr. 16 Anf., ושמה יסמת לנו וכו'.

Bamidbar rabba Parascha 21, Nr. 23—25 = Tanch. Nr. 15—17, ohne das Jelambenu.

26) אלה דברים אשר צוה ה' את משה Num. 30, 2.

T. b. A. מטות Nr. 1 ידמי משה אל ראשי המטות וגו' איש כי ידר נדר לה' ילמדנו וכו' Mehr als dieses Jelambenu ist aus der Homilie nicht erhalten.

Tanch. מטות Nr. 1, vgl. Buber, Anm. 10.

Bamidbar rabba Parascha 22, Nr. 1 (das Jelambenu fehlt und ה״ר הכתוב אחד אומר ושבעת וכו' geändert in ונשבעת וכו').

27) נקם נקמת בני ישראל Num. 31, 1.

T. b. A. מטות Nr. 2—6 (Nr. 2 ונקם נקמת בני ישראל וגו' ילמדנו וכו'; 3—5 Auslegung bis Num. 31, 13; 6, der Anfang eines Proöms mit ושמה, welches im Folgenden ausführlicher ist).

Tanch. מטות Nr. 2—4.

Bamidbar rabba Parascha 22, Nr. 2—6, gleichfalls ohne das Jelambenu.

28) שא את ראש Num. 31, 25.

Keine Homilie in den Midraschim.

29) ומקנה רב Num. 32, 1.

T. b. A. מטות Nr. 7—9 (Nr. 7 und 8 ומקנה רב היה לבני

ראובן וגו' ילמדנו וכו' ימנין מכה שקראו בעגין ומקנה רב וכו' mit ושיה, der Schluß desſelben gehört zu einem Stücke, das noch T. in Nr. 7 hat.)

Tanch. מסעי 5—7.

Bamidbar rabba Paraſcha 22, Nr. 7—9, (Anf. ומקנה רב היה לבני ראובן ולבני גד הלכה וכו)

30) אלה מסעי Num. 33, 1.

T. b. A. מסעי Nr. 1—2 (Nr. 1 אלה מסעי בני ישראל ילמדנו וכי מנין מכה שקראו בעגין אלה מסעי בני ישראל וכו'; Nr. 2 defekt)

Tanch. מסעי Nr. 1—3. (Nach dem Jelambenu folgt Nr. 2, ein Proöm mit ושיה und nach Nr. 2 des T. b. A. noch das Stück ושוד לדוית שם דרך mit dem Schluſſe (?) ראה למה וכו' וכו' שנאמר וכו').

Bamidbar rabba Paraſcha 23, Nr. 1—4 = T. 1—3 (Anf. הלכה וכו').

(Fortſetzung folgt).

Recenſion.

Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian library and in the college libraries of Oxford by Ad. Neubauer (M. A. Exeter College Oxf.) Kl. Folio p. 1168. Oxford at the Clarendon press 1886.

Endlich iſt die Sehnſucht der Freunde der hebräiſchen und jüdiſchen Literatur nach der Kunde von den handſchriftlichen Schätzen der Bodleiana geſtillt. Der ſeit zwei Decennien, ſeit Vollendung des Katalogs der Druckwerke dieſer Bibliothek (1860) erwarteten Manuscripten-Katalog liegt endlich vollendet vor, und das Auge erfreut ſich auch bei dem oberflächlichen Anblick dieſes volumnöſen und doch handlichen Werkes. Der Katalogiſt, Herr Neubauer, die Bibliothek-Vorſteher und die Delegirten der Clarendon presse können des Dankes der Forſcher der jüdiſchen Literatur ſicher ſein, der erſtere für die bewundernswürdige Mühewaltung, das Chaos der Handſchriften gelichtet zu haben, die zweiten für die enormen Koſten, die auf Ausarbeitung und Drucklegung verwendet wurden, und endlich die Clarendon-Presse für die prachtvolle Ausſtattung des Werkes und der beigegebenen 40 Facſimiles, ein Prachtmuſter der Typographie. Die Bezeichnung „monumentales Werk" iſt zwar bereits abgegriffen, darf aber ohne Uebertreibung auf dieſen Katalog angewendet werden. Er bildet die vollendetere Ergänzung zum Katalog der Druckwerke. Wohlthuend ſtechen die mit den lateiniſchen harmonirenden hebräiſchen Typen ab in jenem gegen die klobigen für die Titel in dieſem ſowie das plaine Englisch ſich ſelbſtverſtändlich leichter lieſt, als das holp-

rige Latrin in diesem, das noch dazu mit Citatengestrüpp und mit fragwürdigen Fragezeichen und „sic“ gespickt, den Leser wirre macht. Von allem diesem ist der Mss.-Katalog frei und liest sich glatt. Freilich eine solche Sorgfalt auf ein Bücherverzeichniß kann nur die Oxforder Bibliothek verwenden lassen. Wenn England als das reichste Land der Welt, die Oxforder als die reichste der Universitäten gilt, so ist die Bodleiana die reichhaltigste an jüdisch-literarischen Schätzen, und sie hat sich von noblesse oblige dabei leiten lassen. — Mehr als zwei Jahrhunderte vergingen auf die Sammlung dieses Reichthums. Sie ist zusammengeflossen aus der Bibliothek des Erzbischofs Laud (1635—40), aus der des Staatsmannes und Kenners der jüdischen Literatur John Selden (1654), aus der des Rektors des Lincoln-College (1685), aus der orientalischen Bibliothek des Bischofs Robert Huntington (1693), aus der Sammlung des berühmten Orientalisten Edward Pococke (1693) und aus einzelnen Erwerbungen der Bodleiana. Für diese Sammlung ließ die Bibliothek schon früher einen Katalog durch Joh. Uri 1781 anfertigen (Bibliothecæ Bodleianæ Codicum Manuscriptorum Orientalium), welcher lange Zeit als einziger Juder benutzt wurde. Vielfach bereichert wurde diese Bibliotheca judaica, welche nicht ihresgleichen hat, durch den Ankauf der Oppenheimeriana (1829), 780 Handschriften, ferner aus der Manuscriptensammlung des Heimann Michael (1848), 860 Nummern, ferner durch den handschriftlichen Nachlaß von Bisliches, Reggio, Luzatto, und endlich durch die Uebergabe der Mss. Kennicot aus der Radcliffe-Bibliothek an die Bodleiana (1879). — Sie enthält jetzt 2602 Nummern und manche Nummern haben noch mehrere Einzelnschriften.

Die Entstehung und das Wachsthum dieser Handschriften-Bibliothek referirte Neubauer in dem Vorworte. Zur Orientirung für die Citation aus den ältern Katalogen legte er benutzbare

Regiſter an (Concordances of the old and new Numbers with reference to the catalogue). Nr. 1 Collation mit der älteſten Sammlung nach dem Katalog Uri, Nr. 2 mit der Oppenheimeriſchen Sammlung, Nr. 3 mit der Michaeliſchen, Nr. 4 die ſpätern Erwerbungen. Wer im Beſitze der Kataloge der genannten Sammlungen iſt, iſt dadurch im Stande, durch Vergleichung der Nummern das gewünſchte Ms. in der Aufſtellung der Bodleiana zu finden.

Sehr gut orientirend iſt auch die Eintheilung. 1) Bibel-Manuſkripte, 2) Midraſch-Werke, Text und Commentarien, 3) Bibelüberſetzungen (chaldäiſche, arabiſche, perſiſche, romaniſche, deutſche). 4) Bibel-Commentarien und Supercommentarien; 5) Talmud, Halacha (dazu gehört auch Toſaphot, Novellen, Reſponſen, methodologiſche Werke, Deciſionen, Minhagim). 6, talmudiſche Agada mit Commentarien und Homilien. 7) Liturgiſche Schriften nach den verſchiedenen Riten überſichtlich geordnet (ſpaniſcher, deutſcher, italieniſcher, griechiſcher ꝛc. Ritus). 8) Theologie, Philoſophie und Ethik; 9) Maſora, Grammatik und Lexikographie. 10) Kabbalah; 11) Poeſie. 12) Mathematik, Aſtronomie, Kosmographie (dazu auch aſtrologiſche Schriften und Werke über Magie). 13) Medicin, 14.) Miscellen (polemiſche, hiſtoriſche, epiſtolariſche Schriften), 15) Schluß das Verzeichniß der Schriften mit romaniſchem Schriftcharakter und von etwa 14 ſamaritaniſchen Handſchriften.

Fünf Indices ſtellen in alphabetiſcher Reihenfolge die Namen der Autoren und Ueberſetzer, die Titel der Codices, die Namen der Schreiber, Eigenthümer und Zeugen, die der Cenſoren und endlich die geographiſchen Namen, eine mühſelige Arbeit, faſt noch ermüdender als die unleſerlichen Schriften zu entziffern, aber durchaus für die Brauchbarkeit des Katalogs unentbehrlich. Das Verzeichniß der Cenſoren bildet ein Theil der Lei-

densgeschichte der Juden; es erinnert an die Razzia gegen das jüdische Schriftthum von Seiten der Päpste seit 1553, in deren Folge kein Jude bei schwerer Strafe in seinem Hause ein Buch behalten durfte, das nicht von dem Scharfrichter des Geistes als revidirt und als harmlos testirt worden wäre.

So reich auch die Sammlung der Bodleiana in vielen Fächern und besonders in der Abteilung Poesie, Ritus ist, so arm ist sie an Handschriften historischen Inhalts, selbst wenn man die polemischen und epistolgrischen dazu rechnet. Indirekt aber zum Schlusse eines Ms. oder in gelegentlichen Noten kommen interessante historische Notizen vor, für deren Excerpte Neubauer besondern Dank verdient. So findet sich eine Notiz über eine Verfolgung zur Zeit des Rabbenu Gerschom, welche indeß richtig gestellt werden muß. In Nr. 1193 Col. 313 ist in einem liturgischen Werke (סדור) bei der Liturgie der השמועה Folgendes notirt: השמועה ז לשכת מדרר מנחם המכירי הוא הר' מביר בן יהודה אחיו של ר' גרשם מאיר הגולה. והוא הרד' מנחם המכרי. אשר חפץ ישיבה לאחר הגזירה שנזרה בשבת ת' ת' ג' בכל קהלות אשקנז בימי המלך היינריך הראשון מלך בימין רבנו שמעון מקנצא ובימי ר' נתן איש רומי אשר סדר את פ' הערוך ובימי בת' ת' ס' א' לפרט.

Diese Notiz eines spätern Commentators ist zum Theil unrichtig, läßt aber ein Factum richtig erkennen. Unrichtig ist die Angabe, daß R. Machir, ein Bruder des R. Gerschom, erst nach der Verfolgung des ersten Kreuzzuges, nach 1096 einem Lehrhaus vorgestanden habe. R. Gerschoms Todesjahr 1028 ist deutlich bezeugt. Wie kann nun sein Bruder, mag er noch so jung bei dessen Tode gewesen sein, erst nach 1096, also 70 Jahre später, Schulhaupt geworden sein? Ferner wird der Kaiser Heinrich, welcher zur Zeit des R. Simon von Mainz, R. Gerschoms Zeitgenosse, als בתרין דרעין qualificirt, und diesen Heinrich soll zur Zeit des ersten Kreuzzuges regiert haben? Allein der Kaiser Heinrich zur Zeit dieses Kreuz-

zuges, also Heinrich IV, war im Gegentheil ein Gönner der Juden, oder doch wenigstens außerordentlich gerecht gegen sie. Vor dem Ausbruch des kreuzzüglerischen Paroxismus hat er sehr günstige Bestimmungen für die deutsche Judenheit erlassen, wofür Urkunden vorhanden sind. Nach dem Gemetzel sprach er offen seinen Abscheu vor demselben aus, zog die schuldigen Urheber zur Rechenschaft, und gestattete endlich die durch Zwang Getauften in den Schooß des Judenthums zurückzukehren, was ebenfalls urkundlich belegt ist. Unmöglich können die Juden diesen unglücklichen, durchaus judenfreundlichen Kaiser als הרשע bezeichnet haben. Dieses Epitheton muß sich vielmehr auf Heinrich II. beziehen, welcher die Juden aus Mainz und Umgegend ausgewiesen hat (1012), wie eine lateinische Urkunde bezeugt: 1012 **expulsio Judaeorum facta a rege (Henrico) in Moguntia.** Damals lebten R. Gerschom und R. Simon von Mainz. Nach dieser Verfolgung kann R. Machir Schulhaupt geworden sein, d. h. nach R. Gerschoms Tode, nach 1028. Der Commentator hat diese Verfolgung mit der des ersten Kreuzzuges und Heinrich II. mit Heinrich IV. verwechselt. Die Verfolgung unter dem erstern, in keiner jüdischen Quelle direkt erwähnt, ist also durch diese Notiz nach Richtigstellung gewissermaßen direkt bezeugt.

In Nr. 1204 (Col. 418) wird in einem liturgischen Commentar des Eleasar von Worms (רוקח) ein Factum vom Jahre 1188 erzählt, welches ein Streiflicht auf die Zeit des dritten Kreuzzuges unter Friedrich Barbarossa wirft. Dieser Eleasar erzählt[*]: והנה אנחנו בורחים מעיר מינצבורק בה' ת"ק מ"ח באי"ב אדר השני מפני הגוים אשר רצו לטבוח אותנו כצאן טבחה והנחנו כל אשר לנו בין הגוים את ספרי התורה וערכנות אלא שהאל יתברך ישמרנו. Und an einer andern Stelle: ואלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו כשמעלילים עלינו בכל עת: כמעשה שהיה פה במינצבורק שנפלה גויה אחת מבאר שעומד ברשות

הרבים בין היהודים בא׳ ב אדר בשנת ד׳ אלפים (¹ ות׳ ת׳ ק׳ מ׳ ח׳ לפרט והעלילו עליהם לאמר. אתם השלכתם אותה בבור. ויקבצו היל׳ ולא עשו להם דבר כי השם נתן אותם לרחמים לפני השר. In Münzburg in der Wetterau war eine Christin in einen Brunnen gefallen in der Nähe des Judenviertels. Sofort wurden die Juden als Schuldige bezüchtigt, und der durch Verwilderung der Kreuzzüge gesteigerte Fanatismus kehrte sich mit solcher Wut gegen die Juden, daß diese ihr Eigenthum, ihre Pfänder und sogar die heiligen Schriften im Stiche ließen, um in der Flucht ihr Heil zu suchen. Der damalige Herr von Münzburg, der wahrscheinlich den Vorfall genau untersuchen ließ, sprach die Juden frei und es ist ihnen nichts Leides geschehen. Gewiß durften sie nach ihrer Heimath zurückkehren. Dieser günstige Ausgang ist gewiß dem Umstande zuzuschreiben, daß Friedrich Barbarossa vor dem Antritte des Kreuzzuges einen allgemeinen Landfrieden angeordnet und die Weltgeistlichen in München eindringlich verwarnte, ihre fanatische Hetzerei gegen die Juden einzustellen.

Im Jahre 1321 drohte eine doppelte Verfolgung den Juden; denn von zwei Seiten wurde gegen sie gehetzt, von Frankreich und Rom. Nachdem ein Jahr vorher der Fanatismus der begeisterten Hirten (Pastorelli) mehrere Gemeinden in Südfrankreich völlig aufgerieben hatte, beschuldigten Aussätzige, welche aus den Städten verbannt waren, die Juden, sie hätten ihnen Gift geliefert, um die Brunnen zu vergiften. Viele Tausende kamen in Folge dieser Anklage um, die Uebrigen mußten fast unerschwingliche Summen als Lösegeld leisten. In demselben Jahre drohte der römischen Gemeinde eine große Gefahr, von Seiten

---

¹) Im Texte lautet die Zahl [illegible], allein dieses Datum ist falsch, da 1185 nicht ein Schaltjahr war, wohl aber 1188. Das falsche Datum ist entweder Copisten- oder Druckfehler.

des Papstes Johann XXII., welcher von seiner Schwester gegen sie aufgestachelt worden sein soll. Diese Thatsache, welche aus der Geschichte des Profiat Duran in spätern Quellen übergangen ist, ist anderweitig nur dadurch bestätigt, daß die röm. Juden am 21. Siwan 1321 einen strengen Fasttag begingen, als ihre Delegirten sich anschickten, sich zum Papste nach Avignon und zu dem Judenfreunde Robert v. Anjou (König von Neapel) zu begeben, und die Gefahr abzuwenden. Nun aus einer Notiz in einem handschriftlichen Talmudcommentar von Todoros b. Isaak (Nr. 448 col. 96) werden beide Thatsachen bestätigt und außerdem noch Einzelnheiten mitgetheilt, aus denen ersichtlich ist, daß die drohende Verfolgung eine große Tragweite hatte, daß die ganze Judenheit in den christlichen Ländern gefährdet war. Der Commentar Todoros sagt zum Schlusse seines Commentars: פירשתי מסכתא זו בשעת הדחק אני טודרוס בן יצחק על פי תוספות הצרפתים .. בשנת פ"ב. ויציאת פ"א היא שנת צר ומצוק גזרת המצירעים הבא אחר ילות הרועים. שנה שקיפונו מרעים והיינו לנעים. ולפני האפיפיור מלך הגוים עלו מרשיעים להכחיד תורת אמת. . נשרפו ספרים ועוד עתק מביעים לבלתי הזכר שם ישראל בארצות התועים. הכינו לקדושים אשר בארץ מטבח. עשות שפטים לפלת ולנצח. ומושיענו אל"ם ית' הושקיט בתוך טבת עם אפו ואמר די לקצפו ואלפו ותשקע עת (אש?) הצרות המרות (?) נעשות לזו צרות. ולא יכלו איבנו עשותם המזמתה. מלכים ושרים נועדו להדיחנו בשנאתם אשר נפלאתה, ולא יכלו לנו כי יד אלהים לנו לישועתה. עצרו כח היה כגבר אין איל. גבורים אשר דלנו כאיל. גם מלך רומי ברגו וחמה. קם לשומנו ככלי ריק למזמה, סוב ויעץ לעשות ולא עשה. הפר השם עצתו ודרכו כסה. בקש להפך שעתה ולהכביד עבטיט לצרה, בקש ולא יכול. קצרה ידו הרמה אשר חרש עלינו אלמון ושכול ולחסרנו כל. בקיץ וכשפתו אמר אפאירם והנו לאכל, ועוד נטויה להפיל קיר הדחויה. ומגיננו יתברך גול חניתו ויחלש, לבלתי עשות אשר חרש, לשום התלמוד גלמוד, ולהשבית תורה מכל פה והנה הוא [illegible] (*) [illegible] עדיו רפא ירפא:

*) Gewiß ist entweder Hospitius oder Druckfehler. [illegible]

In dieser Nachschrift ist nun deutlich die Gleichzeitigkeit der Verfolgung durch die Aussätzigen und der drohenden Gefahr seitens des Papstes, von welchem Urkunden gegen die Juden aufgetreten sind, konstatirt. Zunächst war nach dieser Notiz, die Anklage gegen die talmudischen Schriften gerichtet, und es waren bereits Exemplare derselben verbrannt. Angegeben ist, dass Königs und Fürsten damals gegen die Juden die Verfolgung betrieben haben. Genannt wird besonders der römische König. Da nicht der Papst darunter zu verstehen ist, so kann nur der deutsch-römische König damit gemeint sein. Nun gab es damals zwei Kaiser, Ludwig der Baier und Friedrich III, der Schöne von Oesterreich, die mit einander lange und harte Kämpfe führten. Aber nur der Letztere wurde römischer König genannt, und führte diesen pomposen Titel noch in jener Gefangenschaft. Dagegen galt sein Gegner Ludwig der Baier als judenfreundlich. Friedrich war demnach der Judenfeind, von dem in dieser Notiz die Rede ist. Er hatte es besonders auf die Vernichtung des Talmuds abgesehen, war hier nicht bloss die Schwester des Papstes gegen die Juden gehetzt, wie die jüdischen Quellen nach Profiat Durans erzählen, sondern eine mächtigere Persönlichkeit. Die Gefahr für dieselben war dadurch um so drohender und nähere Abgewendet hat sie, wie nicht bloss diese Quellen, sondern auch der zeitgenössische Dichter Emanuel Romi erzählt, Robert von Anjou, der besonders ein Gönner der Juden war. Es ist dadurch erklärlich, dass dieser mit dem Papste Johann XXII auf gutem Fusse stand, da dieser früher sein Privatsekretär gewesen war. Nichts desto weniger hat sich das Vernichtungsdecret lange hingezogen, wie es die Notiz in dieser Schlussnachschrift als Thatsache giebt. Sie bezeichnet das Ende der drohenden Gefahr im Monat Teweth, d. h. December 1321 oder Januar 1322. Am 21. Sivan

(Mitte Juni 1321) ging die Gesandtschaft der römischen Gemeinde an den Hof des Papstes nach Avignon ab, um Abwendung der drohenden Verfolgung zu agiren, an welchen Tage diese Gemeinde ein Gebet zum Gelingen der Sendschaft veranstaltete. Die Unterhandlung mit dem Papste hat sich demnach von Juni bis mindestens Ende December hingezogen. Alles dieses, bisher unbekannt, ergiebt sich aus dieser historischen Notiz.

Eine Vorrede zu dem Psalmcommentar eines sonst unbekannten Autors Abraham ben Chajim Raimuch (רימוך) Nr. 326 S. 66 liefert eine Ergänzung zu der unheilvollen Disputation von Tortosa vom Jahre 1413—14 unter dem schismatischen Papste Benedictus XIII. Wir besitzen darüber drei Quellen, den Auszug aus den lateinischen Protokollen der Verhandlung bei Rodriguez de Castro (Bibliotheca judaica I p. 20 b fg.), ferner in Schebet Jehuda (Nr. 40) das Sendschreiben Abunastruk an die Gemeinde von Gerona, und endlich einen anonymen Bericht, welchen Halberstamm aus einer handschriftlichen Collection in der hebr. Zeitschrift Jeschurun Jg. 6 (1868) veröffentlicht hat (p. 4 fg.) mit dem Eingang כמשנה ימים לחדש פיבריר שנת ה״ע לחשבון הנוצרים באו לפני האפיפיור. Aus dieser letzten Quelle, welche sonst nur wenig unbekanntes Detail enthält, erfahren wir, daß 22 jüdische Notabeln aus Aragonien und Catalonien vom Papste eingeladen waren, gegen Geronimo de Santa-Fé zu disputiren. In allen drei Quellen sind nur etwa 16 Notabeln namhaft gemacht. In dem Vorwort des genannten Psalmcommentars giebt der Autor an, daß er selbst zu den Berufenen gehört hat, und außer seiner eigenen Biographie erfahren wir, was in den hebräischen Quellen fehlt, nähere Umstände dieser Begebenheit, daß viele Juden damals zum Christenthum übertraten und auch noch die unglücklichen Folgen dieser Disputation, was die übrigen Quellen nicht enthalten. Dieses geschichtliche Vorwort verdient eine Veröffentlichung.

אברהם בר חיים רמוך . . . . : ומאין שלוחי גרשוני הוא בראשונה הגולה אשר שם ילדי הורוני, מבזי התורות והמצוות משם הוציאוני ובמלכות ארגון במדינת ברצלונה השבתני ואשב שם כשלשים חמש שנה . . . . (¹ סלק) חדש עת־ישו נוחתי. אבלי ומכל טוב הוציאוני ויביאוני במאסר ולבית הועד קראוני שם שאר החכמים וראשי הקהלות להתוכח עם האפיפיור ועם חכמיו והביאוני ונהי שם ימים רבים עד אשר בסוף הבדונה כתנו. ובראותי כי רבים מגדולינו הסירו כבודם . . . ועזבתי את ביתי ונטשתי את נחלתי, הוני ורכושי בני ובנותי וראשית אוני ואוהבי וקרובי. ובעת ההיא גזרו עלינו להסיר ממנו תורת הורתנו וכל ספרי תפלותנו ויחסום בבית אלהיהם. ויתכסו הורתי לעיני תשארתי רק יום רל . . . . ואחרי כן נתישבתי עם תלמידים השרידים אשר קבצתי . . . . והתחלתי לקרוא בספר תהלות להודות לאלהי אשר הצילני . . . . ומספר חסרון הספרים לפי העידני לפרש זה הספר · Dieser Abraham Raimuch gehörte also zu den 22 Notabeln.

Ibn-Verga bemerkt zum Schlusse des Berichtes über die Tortosaner Disputation; er habe vernommen, daß der Papst die jüdischen Notabeln mit Ehren entlassen: ומפי השמועה אמרו לי שיצאו השלוחים בכבוד גדול, die Protokolle wissen davon nichts, im Gegentheil sie berichten, daß der Papst in der letzten Sitzung die allerfeindseligsten Kanones zur Beschränkung der Juden und gegen ihr Schriftthum habe verlesen lassen. Die diese Kanones enthaltende Bulle, welche in Valencia 11. Mai 1415 publicirt wurde, verbietet den Juden das Lesen des Talmud, und befiehlt die Confiscation desselben mit allen seinen Glossen, Apostillen, Summarien und Compendien und beauftragt die Diöcesanen und Inquisitoren, die Ausführung dieses Paragraphen zu überwachen und jedes Jahr mindestens Haussuchung bei den Juden zu halten, um diese Literatur zu confisciren.

¹) Die Lückenzeichen, sowie das eingeklammerte Wort mit einem Fragezeichen stammen vom Herrn Katalogisten. Das Ms. scheint an dieser Stelle unleserlich zu sein.

Aus der angeführten Notiz sehen wir, daß die Confiscation streng durchgeführt wurde. Dem Verf. des Psalmencommentars sind seine sämmtlichen Bücher gewaltsam genommen worden, und sein Leben selbst scheint gefährdet gewesen zu sein, da er mit Zurücklassung seiner Kinder und seiner Habe seinen Wohnort verlassen mußte. Diese Hakdamah hat entschieden mehr Werth als der Psalmencommentar selbst, indem er einen wesentlichen Beitrag zur traurigen Geschichte der Juden im Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts liefert. — Der König, von dem im Vorworte die Rede ist, unter welchem „neue Quälereien" für die Juden aufkamen, war der castilianische Infant Don Fernando, welcher durch den Eifer des fanatischen Geißlerführers und Judenbekehrers Vicente Ferrer zum König von Aragonien gewählt worden war, und den Papst Benedictus gegen das Concil von Constanz protegirte.

Noch so manche historische Facta erhalten durch kleine Notizen in den Bodleianischen hebr. Handschriften Bestätigung und die frische Farbe der Unmittelbarkeit durch Zeitgenossen. So die Vorgänge in Spanien vor und während der Austreibung der Juden. Besonders interessant ist die Notiz (in Nr. 1088, 3. S. d. 466) in dem Vorworte [illegible] von dem Kabbalisten Matthatia Delacrut ([illegible]), ein Commentar zu einem kabbalistischen Buche des Menachem Recanati in Bezug auf die Verbrennung des Talmud in Italien unter dem Papste Julius III. (1553—54). Wir erhalten daraus den vollen Eindruck von der Frenesie der katholischen Zeloten gegen den Talmud. Matthatia Delacrut erzählt in dem Vorwort: אבדיא
ספרינו [illegible]
[illegible] (?) [illegible]
את [illegible] שרפו יותר מאלף ספרי תלמוד שלמים מלבד חמש
מאות ספרי תלמוד ושאר ספרים אין קץ חדשים גם ישנים . . . כל
מארע . שמו . להעירה (?לתבערה) בכל מחוז איטליא . . . הצלתי כל

[illegible]

Bemerkenswerth ist noch eine Notiz in einem anonymen Commentar zum Pentateuch (Nr. 213 Fol. 54), welche die niedrige Stellung der deutschen Juden vergegenwärtigt, die noch niedriger war als die der Juden anderer Länder. Sprach ein Jude französisch oder war in französische Tracht gekleidet, so entging er den Vexationen und brauchte nicht den gelben Flecken zu tragen. So wie aber ein zugewanderter Jude deutsch sprach, mußte er ihn ohne Weiteres anlegen: [illegible]

Diese Notiz stammt aus der Mitte des 15. Jahrhunderts nach der Zerstörung Constantinopels und dem Untergang des angefaulten byzantinischen Reiches, was die Juden damals als Beginn der messianischen Zeit betrachtet haben (das. [illegible]). Auf der Skala der Demüthigung standen die deutschen Juden damals am niedrigsten. Man darf sich daher nicht wundern, daß ein aus Frankreich stammender Jude, Isak Zarfati, welcher in der Türkei lebte, von Mitleid für die elende Lage der deutschen Juden ergriffen, ein Jahr nach der Eroberung Constantinopels ein beredtes und witziges Sendschreiben an sie richtete, ihrem Stiefvaterlande den Rücken zu kehren und sich in der Türkei anzusiedeln, wo sie mit offenen Armen empfangen werden würden.

Diese historischen Notizen lassen es bedauern, daß Neubauer nicht mehr dergleichen excerpirt, oder daß er in den Mss. nicht mehr dergleichen gefunden hat. Indem wir zum Schlusse noch einmal die Freunde der hebräischen Literatur und die Bibliotheken auf den hohen Werth dieses Handschriften-Ka-

talogs aufmerksam machen, können wir einen Tadel gegen den Katalogisten nicht unterdrücken. Derselbe hat auch arabische Notizen, kleinere und größere, ausgezogen, ohne sie für Nichtkundige zu übersetzen. Nun ist das Arabische, wie sehr es auch gegenwärtig gehegt wird, doch nur einem geringeren Procentsatz derer, welche sich nach Vollendung dieses Katalogs gesehnt und ihn benutzen, verständlich. Die Mehrzahl der Leser wären ihm auch dafür dankbar gewesen, wenn er die arabischen Excerpte für sie zugänglich gemacht hätte.

Eine interessante Beigabe bilden 49 luxuriös ausgestattete Facsimiles-Folio-Blätter, welche den verschiedenen hebräischen Schriftduktus vor Augen führen nicht bloß den spanischen, italienischen, deutschen, sondern auch den griechischen, arabischen, persischen. Jedes Blatt enthält 2 Folioblätter, das Eine mit dem Facsimile höchst sauber mit aller Eigenheit ausgeführt, und das Andere in moderner Quadratschrift verdeutlicht. Diese photographirten Blätter sollten den Büchertisch jedes vermögende Israeliten zieren.

Die erste Platte, einige Verse aus Deuteronomium mit Onkelos-Targum (Nr. 64 des Katalogs) verdeutlicht die assyrisch-babylonischen Vocal- und Accentzeichen. Auch das Targum hat dieselben Zeichen. Das Facsimile in Bl. X. (zu Katal. Nr. 2253, 11) hat wegen der Unterschrift des Copisten Jakob b. Chajim Ben Adonijah, des ersten Editors der Masorah einiges Interesse. Er copirte einen Auszug aus רבי האלפאר der letzten spanischen talmudischen Autorität Isaak Kanpanton und unterzeichnete sich אני הצעיר בתלמידים יעקב בר' חיים ן' אדוניהו לילל סיט Damals war er noch Jude und wahrscheinlich noch jung. Es soll damit nur gesagt sein, daß dieser Prachtkatalog Fingerzeige für geschichtliche und literarhistorische Punkte bietet.

Abhandlungen.

Der hiſtoriſche Hintergrund und die Abfaſſungszeit des Buches Eſther und der Urſprung des Purim-Feſtes.

(Fortſetzung.)

II. Abfaſſungszeit und Tendenz des Buches Eſther.

Die beiden Punkte, Entſtehungszeit und Tendenz des Buches, laſſen ſich nur im Zuſammenhange ermitteln. Denn ſo lange nicht präcis der Zeitpunkt fixirt iſt, in dem ein Buch deſſen Zeitepoche unbekannt iſt, ans Licht trat, kann der Zweck oder die Abſicht desſelben nicht genau angegeben werden. Denn jede Spanne Gegenwart hat ihre eigenen Intereſſen, Leidenſchaften und Tagesfragen, ſo zu ſagen ihr eigenes Pathos, die nächſte Zeit verhält ſich ſchon gleichgültig gegen die Fragen, welche in der unmittelbar vergangenen die Gemüther in Spannung erhalten haben. Und hinwiederum kann die Zeit bei einem ſolchen Schriftdenkmal nur durch die Entdeckung der Tendenz oder des Zieles, worauf es losſteuert, ermittelt werden. Iſt der geſchichtliche Charakter einer Zeit ganz beſonders markirt und unterſcheidet er ſich weſentlich von den vorangegange-

nen und folgenden Epochen, so ist durch die Entdeckung des leitenden Pathos in einem chronologisch unbestimmt gehaltenen Schriftdenkmal die Zeitepoche eo ipso entdeckt. Dieses Verfahren, die Tendenzfrage und Zeitfrage im Zusammenhange zu behandeln, ist bezüglich des Buches Esther unerläßlich, weil die eine ohne die andere nicht gelöst werden kann.

Im Allgemeinen setzen die kritischen Bibelforscher, welche die Geschichtlichkeit des Buches Esther entweder ganz oder theilweise preisgeben, in die griechisch-macedonische Epoche. E. Meier und Bertheau weisen es dem dritten Jahrhundert der vorchristlichen Zeit zu, Ewald setzt es nicht lange nach dem Untergange des persischen Reiches. Ihm liegt nämlich daran, den historischen Kern der Composition zu retten, daher braucht er einen Zeitpunkt, in welchem die Erinnerung an persische Zustände und Sitten noch lebhaft sein konnte. Einen durchschlagenden Beweis für die griechisch-macedonische Epoche hat keiner der Ausleger beizubringen gewußt. Die meisten behelfen sich mit einem Argumente, das mehr von Eingenommenheit als von Logik zeugt: „Der blutdürstige Rache- und Verfolgungsgeist deute auf die Zeit der Ptolemäer und Seleuciden hin.“ Als ob, wenn wirklich ein Rachegeist im Buche Esther vorherrschen sollte, derselbe den Judäern der persischen Epoche nicht eben so gut innewohnen konnte, wie denen der macedonischen Zeit!

Indessen ist das Buch nicht so arm an Anspielungen auf die griechische Zeit, als daß man sich mit einem so nichtssagenden Argumente behelfen müßte. Sachliche und sprachliche Eigenthümlichkeiten weisen deutlich genug auf diese Zeit hin. Wir müssen natürlich hier von der Ableitung des Purim-Festes von dem griechischen Bithögien- und Choen-Feste absehen, um nicht in einen Cirkelschluß zu gerathen. Wir wollen uns nach andern Argumenten umsehen.

1) Das Buch Esther legt Haman die Motivirung seiner Anklage gegen die Judäer in den Mund (3, 8): „Es giebt ein Volk, zerstreut und zersprengt unter die Völker in allen Provinzen Deines Reiches; seine Gesetze sind verschieden von denen jedes anderen Volkes, und die Gesetze des Königs übt es nicht.“ Es wird also in dieser Argumentation vorausgesetzt: a) die weite Zerstreuung der Judäer und b) ihr Separatismus. Wenn man sich diese Momente nur klar formulirt, so ist dadurch schon eine bestimmte Zeit gefunden. Während der nacherilischen persischen Epoche war der judäische Volksstamm durchaus nicht so weit zerstreut. Er hatte damals lediglich zwei Mittelpunkte, Judäa und Babylonien, und hier nur am Euphrat. Von hier aus kamen einzelne Gruppen nach Susa. Ob Judäer damals in den übrigen Städten, Persepolis, Pasargadä, Ekbatana und im Norden bis Rhagai angesiedelt waren, davon ist keine Kunde vorhanden. Selbstverständlich darf das Buch Tobias nicht als Zeugniß für den Aufenthalt der Judäer in persisch-medischen Städten in der altpersischen Zeit, aufgeführt werden, da die Jugend dieses Apokryphons constatirt ist. [1]) — In Judäa hatten sie, wie aus Nehemia hervorgeht, in dieser Zeit nur einen kleinen Rayon in Besitz. Kaum ist anzunehmen, daß Judäer damals in Galiläa wohnten, geschweige denn in Phönizien. Die weite Zerstreuung derselben begann erst mit Alexander und den Diadochen. Unter dem macedonischen Eroberer besetzten sich Judäer in Alexandrien, noch mehr kamen dahin unter Ptolomäus I. Diese Stadt wurde ein dritter Mittelpunkte für die judäische Diaspora. Von hier aus verbreiteten sie sich bis Kyrene. Pseudo-Hekatäus, welcher von der Ansiedelung der Juden in Egypten erzählt, referirt, daß sie nach

[1]) Vgl. Monatsschrift Jg. 1879 S. 513 f.

Alexanders Tode auch nach Phönizien eingewandert sind [1]). Seleucus I verpflanzte Judäer nach Antiochien und Syrien. Nach Kleinasien wurden sie von Babylonien aus und zwar erst unter Antiochus Magnus verpflanzt [2]). Möglich, daß sie sich allmälig auch bis Griechenland verbreiteten, wo im ersten christlichen Jahrhunderte bereits größere Gemeinden blühten. Daher paßt nur für die macedonische Epoche die Schilderung מעמים בין ומפרד, keineswegs für die persische Zeit —

Was das zweite Moment, den Separatismus, betrifft, so weist es noch entschiedener auf die griechische Zeit. Denn aus den Büchern Esra und Nehemia wissen wir, daß die nationalen Führer des Volkes noch sehr gegen die σύμιξις der Judäer im Heimathlande mit den Nachbarvölkern zu kämpfen hatten; Mischehen kamen so häufig vor, daß Esra und Nehemia dagegen mit Gewaltmaßregeln einschreiten mußten. Wo das Connubium verbreitet ist, kann von Separatismus nicht die Rede sein. Sabbatstrenge, die am auffälligsten eine Scheidewand zieht, wurde zu Nehemias' Zeit so lax beobachtet, daß er auch dagegen Maßregeln treffen mußte. Ob die pentateuchischen Speisegesetze zu Nehemia's Zeit in Kraft getreten waren, läßt sich nicht entscheiden. Erst aus der Zeit der Diadochenkriege wissen wir, daß der Sabbat so streng gefeiert wurde, daß es dadurch Ptolemäus gelang, sich am Sabbat Jerusalems zu bemächtigen, weil die Judäer an diesem Tage nicht kämpfen mochten. Wenn also im Buche Esther die ἀμιξία als Anklagegrund gegen die Judäer geltend gemacht wird, kann das Buch nicht persische Zustände im Auge gehabt haben. Diese beiden Momente, die weite διασπορά und die ἀμιξία, vergegenwärtigen uns daher Zustände der macedonischen Epoche. Auch das dritte

[1]) Josephus contra Apionem I, 22.
[2]) Vgl. Mschr. Jg. 1886 S. 329 f.

Moment, daß die Judäer die Gesetze des Königs nicht befolgen, ומתי דתי המלך אינם עושים, weist auf dieselbe Zeit hin; denn unter persischer Herrschaft entstand kein Konflikt zwischen den Landesgesetzen und dem Judenthume. Die Perser ließen den Judäer vollständige Autonomie und verlangten von ihnen weiter nichts als Abgabenleistung, und gegen diese verstieß das Judenthum keineswegs. Dieses Moment weist daher entschieden auf einen Konflikt, und dieser wiederum auf eine ganz bestimmte Zeitepoche.

2) Das Wort יהודים, welches sonst in der Bibel nur von Angehörigen des Stammes Juda gebraucht wird, hat im Buche Esther schon diese Bedeutung abgestreift und gilt als Bezeichnung für Bekenner des Judenthums im Allgemeinen. Mardochai, welcher als dem Stamme Benjamin angehörig dargestellt wird, wird zugleich genannt איש יהודי (2, 5). Es bedeutet schon so viel wie ἀνὴρ Ἰουδαῖος. In Folge des Befehls des Königs, daß sich die Judäer zur Wehr gegen ihre Feinde setzen dürfen, bekennen sich viele Heiden zum Judenthum מתיהדים d. h. ἰουδαΐζοντες, oder stellten sich, als wären sie Judäer. Noch im Buch Nehemia bedeutet das Wort יהודים lediglich „Genossen des Stammes Juda" und noch nicht Judäer im Allgemeinen. In V. 2, 16; 5, 17 werden neben einander gestellt יהודים und כהנים d. h. Genossen des Stammes Juda und Abkömmlinge von Aaron oder יהודים und בנימן. Benjaminiten werden von יהודים unterschieden. Das Buch Esther muß also viel später als das Buch Nehemia verfaßt worden sein. Die Abfassungszeit dieses Buches, als Fortsetzung zur Chronik, wird mit Berücksichtigung der geenealogischen Descendenz um das Jahr 330 v. Chr. gesetzt; folglich muß das Buch Esther, in dem die Stammesunterschiede so verwischt waren, daß bei dem Worte יהודי kein Leser mehr an den Stamm Juda

dachte, ſondern lediglich an einen Iſraeliten oder Bekenner des Judenthums, lange nach 300 v. Chr. entſtanden ſein.

3) Das Buch Eſther läßt die Gäſte des Ahasverus auf goldenen und ſilbernen Betten מטות κλίναι ſchmauſen; es war aber nicht Sitte der Perſer, bei Tafel zu liegen, auch nicht die der Hebräer, ſondern iſt erſt durch die Griechen bei den Judäern Mode geworden (vgl. darüber Graetz Hoheslied, S. 61).

4) Von ſprachlicher Seite zeugen einige Erſcheinungen ebenfalls für die griechiſche Epoche. Zwar darf man mit פרשים und פרעה nicht kommen, denn der griechiſche Urſprung derſelben wird von einigen Hebraiſten hartnäckig in Abrede geſtellt. Auch das Wort בירה, welches vollſtändig das Wort βᾶρις deckt, darf nicht als Argument geltend gemacht werden, obwohl es ſcheint, daß βᾶρις macedoniſchen Urſprungs iſt, weil es nur bei Schriftſtellern der macedoniſchen Epoche vorkommt [1]); denn dieſer Urſprung läßt ſich nicht evident machen. Aber daß der Eigenname אריסי unter den angeblichen zehn Söhnen Hamans dem macedoniſchen Ἀριδαῖος entſpricht, geben die Ausleger zu, ohne ſich die Frage vorzulegen, wie kommt ein macedoniſcher Eigenname in das Buch Eſther? Wären die Eigennamen in der griechiſchen Verſion und wohl auch im hebräiſchen Texte nicht ſo ſehr corrumpirt, ſo wären vielleicht darunter noch mehr von griechiſchem Urſprung zu erkennen. Es klingt דלפון durchaus helleniſch; bei Hieronymus (Comment. in Jesaiam 3, 14) ſteht Delphon für Τρύφων [2]). Von den zwei Verſchworenen gegen das Leben des Ahasverus lautet der eine im hebräiſchen Text תרש, bei Joſephus dagegen Θεόδεστος (Antiqq. XI, 6, 4), alſo etwa

[1]) Es iſt durchaus verſchieden von βᾶρις, Fahrzeug, Floß, das ägyptiſchen Urſprungs ſein ſoll.

[2]) Die griechiſche Verſion B. ſcheint דלפון für das griechiſche ἀδελφός angeſehen zu haben.

תרם [1]), was auffallend griechisch klingt. Indessen mehr noch als Eigennamen und Lehnwörter sprechen Constructionen für die Bekanntschaft des Verf. des Buches Esther mit der griechischen Sprache.

5) In keinem biblischen Buche kommen so lange und zum Theil complicirte Satzperioden vor, wie in diesem. Während sonst im historischem Style jeder Vers einen Gedanken vollständig abschließt, so gehören in Esther öfter zwei und noch mehr Verse zu einem vollständigen Periodenbau. Gleich im Eingange bilden K. I, 1—4 eine zusammenhängende Construktion, ebenso Kap. II, 11—15, 19—21. Kap. VI, 7—8 Kap. IX, 1—3; 20—22. Solche lange Construktionen zeugen für griechischen Einfluß. Man kann noch hinzufügen, daß mehr als sonst in Esther die Passivform angewendet wird, auch da, wo der althebräische Styl das Activum anzuwenden pflegt.

6) Gewisse Wörter und Wendungen lassen sich nur erklären wenn man den griechischen Sprachgebrauch dabei consultirt.

a) In K. 4, 14 רוח והצלה יעמד ליהודים ממקום אחר hat das Wort מקום eine Nüance, die es sonst in der Bibel nicht hat. Der Verf. will sagen: „Rettung wird kommen von einer andern Gelegenheit, Veranlassung, Vorkommniß“. Diese Bedeutung hat bekanntlich das griechische τόπος; der Verf. scheint dieses Wort und seine Nebenbedeutung gekannt; und diese dem Worte מקום beigelegt zu haben.

b) Noch entschiedener griechisch klingt der Satz in V. 9, 25 באמר עם הספר ישוב מחשבתו. Die vulgäre Auslegung: „er befahl mit dem Buche“ d. h. gab schriftlichen Befehl, ist gar zu gezwungen und hat keine Analogie. Denn es müßte dann lauten באמר בספר. Uebersetzt man den Satz griechisch:

---

1) Dieselbe Version B hat dafür die L. A. Θεδευτός oder Θευδετός, in dem apokryphischen Stücke vom Traume Mardochai's.

ἅμα τῇ συγγραφῇ „zugleich mit der königlichen Schrift," mit dem Eintreffen der Schrift, ſobald die Schrift eintrifft, ſo iſt der Sinn klar, die Präpoſition עם hat hier alſo dieſelbe Bedeutung wie ἅμα und drückt Zeit und Gleichzeitigkeit aus, was ſonſt nicht vorkommt, es ſei denn ähnlich im Hohenliede [1]).

c) Unverkennbar griechiſch conſtruirt iſt V. 4, 14 מי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות. Den Sinn desſelben haben viele Ausleger getroffen: „vielleicht biſt Du gerade zu einer ſolchen Zeit zur Königswürde gelangt;" מי יודע hat öfter die Bedeutung „vielleicht, möglich". Die Ausleger konnten aber über die Partikel אם nicht hinwegkommen, da ſie gar keinen Platz in der Conſtruktion hat. Dieſe Schwierigkeit hat manche Ausleger veranlaßt, dem Satze einen höchſt gezwungenen Sinn zu geben. Sie iſt aber vollſtändig gehoben, wenn man den griechiſchen Sprachgebrauch hinzuzieht. Die den מי יודע entſprechenden griechiſchen Partikeln τάχα oder ἴσως führen, wenn ſie die bloße Möglichkeit ausdrücken wollen, die Bedingungspartikel ἄν mit ſich. Es liegt darin eine Abſchwächung der Erwartung Dieſem ἄν entſpricht offenbar in unſerem Verſe die Partikel אם, und man kann ihn vollſtändig griechiſch wiedergeben: τάχα ἄν ἐν καιρῷ τοιούτῳ παραγένῃς εἰς τὴν βασιλείαν. Es liegt alſo in dem אם eine feine rhetoriſche Wendung: „Möglich, daß du gerade zu einer ſolchen Zeit zur königlichen Würde gelangt biſt," um als Retterin in der Noth für dein bedrohtes Volk eintreten zu können, um ſo mehr ſollteſt Du Dich dieſer Aufgabe unterziehen.

d) Man könnte noch als griechiſches Sprachelement anführe הדר והדרת. (1, 6). Was dieſe Wörter bedeuten, iſt noch nicht ermittelt. הדר ſoll Perle ſein, aber dieſe wird doch nicht etwa

[1]) Vgl. darüber Graetz. Hohelied S. 58 f.

für den Esterich (תשרי) verwendet worden sein? סחרחר soll Schildkröte, Schildpatt sein — völlig ohne Analogie; denn סחרחר bedeutet „Schild.“ LXX übersetzt diese Wörter κύκλῳ ῥόδα περιεσμένα. Sie hat demnach סחרחר als „ringsherum“ aufgefaßt, und anstatt תר hat sie ורד gelesen, das hebraisirte und chaldäisirte griechische Wort ῥόδον.

Faßt man alle diese Elemente zusammen, so liefern sie die Gewißheit, daß der Verf. in der griechisch-macedonischen Zeit gelebt hat, indem er Zustände dieser Zeit voraussetzt und sich mit der griechischen Sprache vertraut zeigt. Das volle Eindringen des griechischen Wesens in die Poren des jüdäischen Volksthums geschah erst in den letzten Decennien des dritten Jahrhunderts v. Chr., wie ich anderweitig nachgewiesen (Hohes Lied, S. 84) mit der, von dem Steuerpächter Joseph, dem Tobiaden, erlangten Machtbefugniß und seinem häufigen Verkehr mit dem alexandrinischen Hofe. Es würde daraus resultiren, daß das Buch Esther nicht vor dieser Zeitepoche entstanden sein kann. Der Zeitpunkt dürfte sich aber noch näher präcisiren lassen, wenn der Zweck und die Tendenz des Buches erschlossen sein wird.

Kaum braucht nach der oben angeführten Auseinandersetzung weiter bewiesen zu werden, daß das Buch Esther thatsächlich eine Tendenz hat. Jedes biblische Buch, ohne Ausnahme, hat eine belehrende und ermahnende Tendenz, selbst die historischen Prophetenbücher. Auch sie sind darauf angelegt, auf ihre Zeitgenossen zu wirken, und deuten Tagesfragen an. Der Verlauf der israelitischen Geschichte ist in denselben so dargestellt, daß das lebende Geschlecht sich die Vorgänge in der Vergangenheit für das Verhalten in der Gegenwart zu Nutze machen möge. Und gar erst die meisten Hagiographen! Es sind lauter Tendenzschriften, Hiob, die Sprüche, Daniel, Chronik sammt Esra-Nehemia, Kohélet und Hoheslied mit eingeschlossen. Innerhalb

des israelitischen Volkes hatte die Poesie nicht Selbstzweck, sondern wurde in den Dienst der ethisch-religiösen oder nationalen Idee genommen. Kunstpoesie, die an der bloßen Form Genüge fände, wie auf hellenischem Boden, giebt es in der hebräischen Literatur nicht. Hiob, scheinbar ein Drama, das Hohelied, in der Form eines carmen eroticum, Ruth auf den ersten Blick eine Idylle, sie haben sämmtlich einen religiös-ethischen Hintergrund, welcher dem Verfasser mehr am Herzen lag, als die poetische Form. Und so kann auch das Buch Esther keine bloße epische Dichtung sein, sondern verfolgt gewiß mit der epischen Form irgend einen Zweck. Daß es nicht als reine Geschichte gelten, sondern auf ein anderes im Hintergrunde aufmerksam machen will, verräth es doch durch die Wahl der zwei Personen, welche die Verknotung und Lösung herbeiführen. Haman läßt es von Agag, dem amalekitischen Feind, gegen welchen der König Saul zu Felde zog, abstammen, und Mardochai's Abstammung führt es auf Kisch, Sauls Vater, zurück. Es will offenbar damit den ingrimmigen Haß zwischen den beiden Gegnern durch eine uralte Erbfeindschaft motiviren. Nun von Agag, der ein halbes Jahrtausend vorher hingerichtet worden ist, existirte zur Zeit der Perserherrschaft gewiß kein Sproß, wenn man auch absieht von der Erzählung im Buche Samuel, daß Saul das ganze Geschlecht Agag's vertilgt habe. Eine Erzählung, welche die Leitmotive der handelnden Personen psychologisch, aber geschichtswidrig erklären will, ist eben nicht Geschichte, sondern kann nur tendenziös sein. Diesen Umstand haben die Erklärer keineswegs übersehen, und doch capriciren sich einige darauf, die Geschichtlichkeit oder Halbgeschichtlichkeit des Buches zu retten.

Sonderbar nimmt sich daher E. Meiers Urtheil über dasselbe aus. Er meint, die Erzählung sei etwa das, was wir einen geschichtlichen Roman nennen, eine Kunstgattung,

die später (?) immer häufiger wird. — Und weiter „Wahrscheinlich ist das Buch ein gelehrtes Machwerk, eine romanhaft-historische Dichtung.“ Ist es eine bloße Dichtung, so darf nicht weiter nach dem Zweck desselben gefragt werden. Der Verf. wäre ein Dichter gewesen und hätte gut oder schlecht die Leser mit einer erdichteten Erzählung unterhalten wollen. Nichts desto weniger legt Meier dem Buche Esther eine Tendenz unter. „Sein Zweck ist offenbar, den palästinensischen Juden die Feier des Purim-Festes, das sie Anfangs nicht begehen wollten, zu empfehlen und seinen Ursprung zu erklären.“ Es muß also eine Tendenz haben. Das ist jedenfalls ein arger Widerspruch. Wenn es einen Zweck hat, so kann es keine bloße romanhafte Dichtung sein. Oder soll es ein Tendenzroman sein? Meier hat sich die Sache nicht klar gemacht.

In der That, je fester bei tieferer Betrachtung des Buches die Ueberzeugung wird, daß dessen Inhalt durchweg nicht geschichtlich sein kann, um so mehr drängt sich zugleich die Gewißheit auf, daß der Verf. damit einen Eindruck auf das lebende Geschlecht hat hervorrufen wollen. Eine Tendenz ist, wie gesagt, dem Buche Esther an die Stirn geschrieben. Dieses zugegeben, müssen wir die Beschaffenheit der Tendenz zu erforschen suchen. Meiers Hypothese, der Zweck des Buches sei: „die Purim-Feier allgemeiner zu machen,“ hat wenig Gewinnendes. Es heißt das Pathos des israelitischen Wesens vollständig, und auch die aus demselben emporgeblühte Poesie und Literatur verkennen, wenn man annehmen wollte, daß ein so geringfügiges Interesse den Verf. bewogen haben sollte, eine Erzählung zu fingiren. Von vorne herein muß man vielmehr annehmen, daß das Interesse, das ihm die Feder in die Hand gedrückt hat, ein hohes und spannendes gewesen sein müsse. Dieses Interesse oder dieses Pathos muß daher aufgesucht werden und zwar, wie voraufgehend erwiesen, innerhalb der gri-

chisch-macedonischen Zeitepoche. Die zu suchende Grundidee muß endlich der Art sein, daß sie zugleich die auffallenden Erscheinungen im Buche und selbst geringfügige Züge auf eine leichte und einleuchtende Weise zu erklären im Stande ist. Sie muß gewissermaßen Mittelpunkt bilden, zu dem alle Einzelnheiten der Erzählung wie Radien convergiren.

Vergegenwärtigen wir uns die Auffälligkeiten in der Erzählung, so wird das Finden der Tendenz und dadurch auch der Abfassungszeit außerordentlich erleichtert werden. Gerade solche nicht zur Sache gehörenden Züge offenbaren uns die Grundgedanken des Verfassers.

Er legt den weisen Freunden Hamans ein gewichtiges Wort in den Mund, welches den Sturz desselben vorausahnen läßt. „Wenn Mardochai vom Geschlechte der Judäer ist, vor dem zu fallen, du eben den Anfang gemacht hast, so wirst Du ihm nicht beikommen können, sondern vollständig vor ihm fallen" (6, 13 נפול תפול לפניו כי). Dieser Gedanke will offenbar eine feste Zuversicht ausdrücken, daß das Geschlecht der Judäer nicht untergehen könne. Wenn auch von Gefahren umringt, so wie sich ihm ein lichter Blick zeigt, so ist dieser ein Vorzeichen für das ihm wieder zulächelnde Glück. Dieselbe Zuversicht legt der Verf. auch Mardochai in den Mund (4, 14): „Befreiung und Errettung wird den Judäern erstehen durch irgend eine andere Veranlassung," wenn Esther auch Bedenken tragen sollte, mit זרוע siegreichen Gewalt ihrer Schönheit für sie zu interveniren. Gerade weil die Erzählung nicht geschichtlich ist, sind wir berechtigt, auf solche Aeußerungen Gewicht zu legen. Diesen Gedanke oder diese Zuversicht, daß das Geschlecht der Judäer nicht untergehen könne, und daß es bei noch so naher Gefahr unerwartet auf Hilfe und Errettung hoffen dürfe, ist man berechtigt als Grundidee und Mittelpunkt des Buches Esther anzusehen, da die erzählten Begebenheiten sich der Art zuspitzen,

daß sich das trostlose Unglück der Judäer plötzlich in freudenvolles Glück verwandelt. Damit ist der Schlüssel für das Verständniß der Tendenz und des ganzen Buches gefunden. Der Verf. hatte eine Lage seiner Volksgenossen im Auge, welche der von ihm geschilderten ähnlich oder gleich war, und wollte den in banger Furcht Schwebenden durch ein geschichtliches Beispiel Muth und Trost einflößen, sich nicht der Verzweiflung zu überlassen. Schon einmal, will er sagen, sei über die Judäer von einem mächtigen Könige Vertilgung des ganzen jüdischen Geschlechtes verhängt worden — und im Handumdrehen verwandelte sich ihr Kummer in Freude, Trauer in Fröhlichkeit. Also kann sich auch in der trostlosen Gegenwart dieselbe Wendung des Geschickes wiederholen. — Findet man eine solche gefahrvolle Zeit für das ganze Geschlecht der Judäer, so hat man die Gegenwart, auf welche das Buch anspielt, gefunden.

Diese Zeitlage ist leicht zu entdecken. Sie ist durchaus ähnlich der im Buche Daniel durch die fingirten Erzählungen durchschimmernden Situation. Dort verlangt der König Nebuchadnezar, daß alle Welt den von ihm aufgestellten Bildkoloß anbeten möge, und im Buche Esther befiehlt der König Ahasverus, daß seinem Günstlinge Haman göttliche Ehre erwiesen werde. Dort weigern sich Daniels Genossen, dem Götzenkultus zu huldigen und bringen sich in Todesgefahr, und hier verweigert Mardochai die Adoration und bringt sich und sein Volk in die größte Gefahr. Wie im Buche Daniel unter der Fiktion des Königs Nebuchadnezar und Darius sich die Zeit des Antiochus Epiphanes abspiegelt, ebenso im Buche Esther. Der Verf. des einen, wie des andern Buches wollte seinen Stammgenossen in gefahrvoller Lage Trost zusprechen und in ihnen Hoffnung auf Errettung erwecken. Es ist dieselbe Tendenz in beiden Büchern. Fassen wir die einzel-

neu. Züge des Buches Esther näher ins Auge, so zeigt sich darin dieser Hintergrund noch deutlicher als im Buche Daniel.

Vergegenwärtigen wir uns diese für das jüdische Volk gefahrvolle Zeit unter Antiochus Epiphanes nach den Quellen, so wird man in allen Einzelheiten das Gegenbild derselben im Buche Esther wiederfinden. Antiochus Epiphanes beauftragte seinen Stellvertreter Lysias, die Kraft Israels zu brechen, die Ueberreste Jerusalems auszurotten und zu vernichten und ihr Andenken aus dem Lande zu vertilgen" (I Makk. 3, 35); „der König hatte befohlen, dem jüdäischen Volke den Garaus zu machen" (das. 42) ἐνετείλατο ποιῆσαι τῷ λαῷ εἰς ἀπώλειαν καὶ συντέλειαν (vergl. auch das. V, 51, 58). Diese Schilderung stimmt wörtlich mit der im Buche Esther so oft wiederholten להשמיד להרג ולאבד את כל היהודים (K. III, 6, 13, VII, 4, IX, 24). Der tiefere Grund des Hasses dieses syrischen Königs gegen das jüdäische Volk entsprang allerdings aus den politischen Verwickelungen mit den Ptolemäern. Aber der Welt gegenüber machte Antiochus einen andern Grund geltend. Eine Nachricht bei Diodor von Sicilien (Eclogae 34, 1) macht uns damit bekannt. Als Antiochus Sidetes Jerusalem belagerte und bis zur Uebergabe bedrängte, riethen ihm seine Freunde, die Stadt zu zerstören und das jüdäische Volk vollständig zu vernichten (τὸ γένος ἅπαν ἀνελεῖν τῶν Ἰουδαίων), weil es unter allen Völkern mit keinem andern Volke Gemeinschaft pflegen wolle und alle Menschen als Feinde betrachte. Es habe ganz sonderbare Gesetze, mit keinem andern Volke Tisch-Gemeinschaft zu haben. (καὶ νόμιμα παντελῶς ἐξηλλαγμένα καταδεῖξαι). Sidetes' Freunde wiesen ihn auf das Beispiel seines Vorfahren, Antiochus Epiphanes, welcher einen tiefen Haß gegen dieses Volk empfunden hatte. Antiochus sei besonders deswegen bestrebt gewesen, das jüdäische Gesetz aufzuheben, weil

er in denselben den Menschenhaß gegen alle Völker verabscheuhabe (αὐτὸς δὲ (Ἀντίοχος Ἐπιφανὴς) μισήσας τὴν μισανθρωπίαν ταύτων ἐθνῶν, ἐφιλοτιμήθη καταλῦσαι τὰ νόμιμα). Sideles Freunde formulirten zum Schluß, der König möge entweder die Judäer gründlich vertilgen, oder sie zwingen, ihre Institutionen abzustellen (ἀρὸν ἀνελεῖν τὸ γένος, εἰ δὲ μὴ καταλῦσαι τὰ νόμιμα καὶ ἀναγκάσαι τὰς ἀγωγὰς μεθέσθαι). Hier haben wir den ostensiblen Vorwand, den Antiochus Epiphanes für das Verfolgungssystem gegen die Judäer geltend gemacht hat: Ihre Gesetze sind verschieden von denen anderer Völker, sie seien menschenfeindlich, weil sie sich mit den Völkern nicht vermischen und nicht Tafel-Gemeinschaft mit ihnen haben mögen. Ganz denselben Grund führt Haman an, um dem König die Vernichtung der Judäer plausibel zu machen: Ihre Gesetze sind verschieden (שנותיהם מכל עם) entspricht vollständig dem ἐξηλλαγμένα νόμιμα.

Aber es ist noch ein anderer Grund angeführt: des Königs Gesetze wollen sie nicht befolgen, את דתי המלך אינם עשים; das weist schon auf ein weiteres Stadium. Der erste Schritt Antiochus' Epiphanes war negativ: die Gesetze des Judenthums vollständig aufzuheben, (καταλῦσαι τὰ νόμιμα) und positiv: den Judäern Religionszwang aufzulegen, daß sie sich zum hellenischen Cultus bekennen mögen. Das Hauptgewicht wurde darauf gelegt, daß sie das Zeusbild, den sogenannten „Gräuel der Verwüstung" adoriren und ihm opfern sollten. Erst als sie sich diesem Religionszwang nicht fügen mochten und Widerstand leisteten, gab er Lysias Auftrag, das ganze Volk zu vernichten (ἀρὸν ἀνελεῖν τὸ γένος). Es sind also in Antiochus' Verfolgungssystem zwei Stadien zu unterscheiden. Im ersten Stadium Religionszwang, nämlich zwangsweise Adoration des Zeus mit harter Strafe für die Renitenz, und im

zweiten, das Dekret, die Judäer zu vertilgen. Dieſe beiden Stadien ſind auch im Buche Eſther angedeutet. Zuerſt der Befehl des Königs, daß alle Welt, alſo auch die Judäer, Haman adoriren d. h. ihm göttliche Ehren bezeugen ſollte. Als aber Mardochaï, als Bekenner des Judenthums, die Adoration verweigert, ſtellt Haman den Antrag, ſämmtliche Judäer zu vertilgen. In dem Verſe 3, 8: „die Geſetze des Königs wollen ſie nicht befolgen, darum bleibe nichts übrig als zu vertilgen“ ſämmtliche Juden ſammt Kindern und Frauen, iſt das zweite Stadium des Verfolgungsſyſtems des Antiochus typirt.

Schon aus dieſen Zügen iſt das Gegenbild der Zeitlage unter Antiochus in der Erzählung in Eſther nicht zu verkennen. Es läßt ſich aber ungezwungen noch weiter fortführen. Aus der Schilderung des Charakters des Antiochus Epiphanes bei Polybius, Athenäus, den Fragmenten, welche Porphyrius zur Auslegung des Buches Daniel von älteren Hiſtorikern erhalten hat, und andern Geſchichtsſchreibern ſind beſonders drei Eigenſchaften dieſes Königs zu erkennen. Er war prachtliebend, er liebte den Trunk und war launenhaft und ein Sonderling. Dieſelben Eigenſchaften ſtechen auch in dem, man darf wohl ſagen, fingirten Ahasverus hervor. Antiochus wird als Vieltrinker geſchildert (πολυπότης, bei Athenäus X 52)). So auch Ahasverus (3, 15). Nur aus Trunkenheit vergeht er ſich gegen Hofetiquette und Anſtand, die Königin Waſchti den Blicken der ganzen Populace von Suſa ausſetzen zu wollen. — Antiochus Epiphanes Extravaganzen und Launenhaftigkeit trug ihm den Spitznamen ἐπιμανής ein (ſo nennt ihn ſchon der zeitgenöſſiſche Geſchichtsſchreiber Polybius). Ahasverus' Handlungsweiſe in der Erzählung läßt ihn ebenfalls als launenhaft und wankelmüthig erſcheinen. — Von Antiochus Epiphanes' Liebe zur Pracht, zu Schaugepränge und zur Schwauſerei erzählen ſeine Biographen erſtaunliche Züge. Nicht blos

aus Nachäfferei des Aemilius Paulus veranstaltete er verschwenderische Kampfspiele, verbunden mit Schmausereien für eine große Zahl Gäste aus allen Ständen (bei Athenäus V 22—24 und bei Diodor Excerpta de virtutibus etc. 31), sondern auch vorher und so oft er Gelegenheit dazu hatte, oder so oft ihn die Laune anwandelte. Die Schilderung im Buche Esther von dem riesigen Gelage des Königs Ahasverus im dritten Jahre seiner Regierung kann als Seitenstück zu dem dienen, was Athenäus (X. 59) von Antiochus Epiphanes überliefert, daß er öfter große Menschenmassen zu den Wettkämpfen eingeladen, ihnen kostbare Salben gereicht, dann zum Schmausen geladen und das eine Mal 1000 Triklinien, das andere Mal 15000, mit den kostbarsten Geräthen gefüllt, hat aufstellen lassen (*καὶ συγκαλῶν αὐτοὺς εἰς εὐωχίαν ποτὲ μὲν χίλια τρίκλινα, ποτὲ δὲ χίλια πεντακόσια συνεπλήρου μετὰ πολυτελέστατης κατασκευῆς*). Man ist also zur Annahme berechtigt, daß der Verf. des Buches Esther seinen Ahasverus als Typus für Antiochus hat aufstellen wollen. Und je mehr man sich mit dieser Parallele vertraut macht, desto auffallender wird die Aehnlichkeit.

Beachtenswerth ist folgendes Moment. Bei genauer Betrachtung wird im Buche Esther für und gegen das Projekt zur Vertilgung der Judäer ein Finanzpunkt geltend gemacht. Haman findet es für nothwendig, dem König gegenüber zu betonen, daß der königliche Fiskus durch den Untergang der Judäer keine Einbuße erleiden werde (3, 8) לא שוה למלך להניחם „für den König hat es keinen Werth, sie (die Judäer) am Leben zu lassen." Das heißt also, das Erträgniß von den Einnahmen seitens der Judäer könne gar nicht in Betracht kommen, sei ganz unbedeutend. Dagegen macht Esther in der Anklage gegen Haman dem König gegenüber gerade geltend: daß der Feind (Haman) nicht aufwiegt den Schaden des Königs

(7, 14) ואין הצר שוה בנזק המלך [1]). Das heißt, der König würde durch den Untergang der Judäer bedeutende Einbuße erleiden, alſo eben ſo einen Finanzpunkt. Einem perſiſchen Großkönig gegenüber, der einen ausgedehnten Ländercomplex beherrſchte und davon enorme Einnahmen bezog, klänge die Erörterung einer Finanzfrage grabezu lächerlich. Welche Bedeutung könnten die Revenüen von den Judäern für ihn gehabt haben? Dagegen erlangt dieſer Finanzpunkt eine beſondere Wichtigkeit, wenn unter Ahasverus Antiochus Epiphanes figurirt. Dieſer König war allerdings in der Lage, eine Einnahmequelle oder Verſiegung derſelben in Erwägung ziehen zu müſſen. Syrien war durch die enorme Kriegsentſchädigung, welche Antiochus Magnus an die Römer leiſten mußte, erſchöpft und ſeine Nachfolger hatten noch daran zu leiden. Soldtruppen mußten unterhalten werden. Dieſe drückende Lage verleitete die ſyriſchen Könige Antiochus Magnus und Epiphanes zu dem unglücklichen Schritt der Tempelplünderung, wobei beide den Tod fanden.

---

[1]) Aeltere Ausleger haben richtig dieſen Vers von einem finanziellen Schaden des Königs aufgefaßt, wie denn das Wort נזק im Neuhebräiſchen und Chaldäiſchen nur dieſe Bedeutung zuläßt. Bertheau dagegen will dieſem Worte die ungewöhnliche Bedeutung „Verletzung oder Kränkung“ des Königs vindiciren, die es durchaus nicht hat. Er beruft ſich auf Targum zu Jeremia 12, 14, aber dort iſt von Sachen die Rede die geſchädigt werden. In Pſ. 91, T. iſt von „Dämonen“ die Rede. (מזיקין) welche nicht blos hier, ſondern an vielen Stellen vorkommen. Bertheau beruft ſich ferner auf LXX; aber dieſe haben hier eine Corruptel: *οὐ γὰρ ἄξιος ὁ διάβολος τῆς αὐλῆς τοῦ βασιλέως*. Bertheau will für *αὐλῆς* geleſen wiſſen *ὀργῆς*, wohl gewagt, eher könnte man leſen *ἀποβολῆς* „Verluſt.“ Er beruft ſich auf die ſyriſche Verſion. לא ניר שלא בעל דבבא דנזר למלכא. Statt שלא will er geleſen wiſſen שוא, allein in der Parallelſtelle ſteht ולא, und הר hat im Syriſchen auch die Bedeutung „ſchaden, ſchädigen“. Alſo auch hier: es ziemt ſich nicht, daß der Feind den König ſchädige. Vers 3, 8 überſetzen LXX ganz entſprechend das Verbum שוה von materiellem Vortheil. *καὶ τῷ βασιλεῖ οὐ συμφέρει ἐᾶσαι αὐτούς*.

Der Letztere war vermöge ſeiner Verſchwendungsſucht und der Kriege, in die er ſich ſtürzte, in noch größere finanzielle Noth gerathen. Judäa war keine unergiebige Einnahmequelle. Durch die Generalſteuerpacht des Tobiaden Joſeph hatten ſich in dieſem früher armen Ländchen bedeutende Capitalien angeſammelt [1]). Ausdrücklich bemerkt das erſte Makkabäerbuch (3, 28), daß in Folge des Aufſtandes und der Wunden, welche der Religionszwang in Judäa geſchlagen hat, die Steuerquelle dieſes Landes abgenommen habe; deswegen habe ſich Antiochus genöthigt geſehen, um den Anforderungen der Soldtruppen und ſeiner Verſchwendungsſucht zu genügen, einen Zug nach Perſien anzutreten und von dort aus den geleerten Fiskus zu füllen: *καὶ οἱ φορολόγοι τῆς χώρας ὀλίγοι χάριν τῆς διστασίας καὶ πληγῆς ἧς κατεσκεύασεν ἐν τῇ γῇ τῶ ἆραι τὰ νόμιμα κ. τ. λ.* [2]). Wenn alſo das Buch Eſther dieſen Finanzpunkt betont, ſo deutet es eben damit die Situation unter Antiochus Epiphanes treffend an. Es giebt zu verſtehen, daß der König durch die Rückſicht auf die Einbuße in Folge des Vertilgungsediktes bewogen werden könnte, es zurückzunehmen. Die Hoffnung auf Rettung könnte ſich an dieſen Umſtand klammern.

Noch ein anderes Moment legt uns die Situation näher. Die ſyriſche Ueberſetzung des Buches Eſther hat gleich im Anfange eine wunderbare Variante. Statt והוא אחשורוש המלך hat ſie והוא בזמן ראחשורוש ראמלך מן הדו ועדמא לכוש. Dieſe Variante, welche ſinngemäß iſt, würde alſo ausſagen: nicht Ahasverus habe über ſo viele Ländergebiete geherrſcht, ſondern der Ba-

[1]) Joſephus, Antiqq. XII 4, 10.

[2]) Joſephus citirt mehrere Zeugen, welche die Finanznoth als Urſache für Antiochus' Schändung des Tempels in Jeruſalem angeben: Polybius Megalopolitanus, Strabo Cappadox Nicolaus Damascenus, Timagenes, et Castor chronographus, et Apollodorus; qui omnes dicunt, pecuniis indigentem Antiochum transgressum foedera Judaeorum et spoliasse templum auro argentoque plenum.

ter desselben. Dieser Zug paßt geschichtlich auf Antiochus Epiphanes. Sein Vater, Antiochus Magnus, hat viele Ländergebiete beherrscht, aber kurz vor seinem Tode mußte er den Römern seine europäischen und einen Theil seiner asiatischen Besitzungen abtreten. Der Sohn besaß demnach nicht mehr einen so großen Ländercomplex. Er ist nur der Sohn des Königs, welcher von Indien bis Aethiopien herrschte.

Es ist auch nicht zu übersehen, daß das Buch Esther seinen König Ahasverus auffallend milde schildert. Nicht er hat den Anschlag zur Vertilgung der Judäer ersonnen, sondern sein Günstling Haman hat ihn ihm beigebracht. Noch mehr. Er läßt den König überhaupt, ehe Haman sein Ohr hatte, stets nach dem Gesetze handeln und verfahren. Die Königin Waschti hat seinen Zorn gereizt, sich seinem Wunsche und Befehl geradezu widersetzt. Nichts desto weniger enthält er sich, selbst irgend eine Strafe über sie zu verhängen, sondern überläßt es seinen gesetzeskundigen Räthen, ihr Urtheil über diesen Fall abzugeben (1, 13—15). Dabei kommt die Fassung vor כדת מה לעשות במלכה [1]), wie nach dem bestimmten Gesetze gegen die Königin zu verfahren sei. Dabei ist noch bemerkt, daß es überhaupt so die Gewohnheit dieses Königs gewesen sei, jeden Fall den Gesetzeskundigen vorzulegen (1, 13 b) d. h. er habe sich stets nach dem Gesetze gerichtet und das Urtheil der Rechtsgelehrten eingeholt. Die persischen Großkönige waren aber stets bis zur Rücksichtslosigkeit despotisch, und es war Herkommen und Gesetz, daß sie nach Belieben alles thun dürften, ohne an ein Gesetz gebunden zu sein [2]). So ist König Ahasverus im Grunde nicht naturgetreu geschildert, sondern gewissermaßen wie ein constitutio

[1]) Man muß lesen wohl כְּדָת mit dem Artikel.

[2]) Herodot 3, 31 ἄλλον μέντοι ἐξευρηκέναι νόμον, τῷ βασιλεύοντι Περσέων ἐξεῖναι ποιέειν τὸ ἄν βούληται.

neller König dargestellt, der stets das Gesetz zu seiner Richtschnur genommen habe. Richtet man sein Augenmerk nach dieser Seite, wie das Buch Esther ihn zu charakterisiren beflissen ist, so lassen sich dadurch einige seiner Züge als wesentlich erkennen, die sonst überflüssig erscheinen. In 1, 7—8 ist bei der Schilderung des Gelages für das Volk, wobei die besten Weine für die Gäste reichlich gespendet wurden, der sonderbare Zusatz angebracht. והשתיה כדת אין אנס, „das Trinken geschah nach dem Gesetze, Niemand zwang (oder ohne Zwang), denn so hatte der König befohlen, dem Wunsche jedes Einzelnen zu willfahren." Die Ausleger sind rathlos bei diesem Verse [1]), denn dem Wortlaute nach kann es nur bedeuten, daß das Trinken nach einem früher bestandenen Gesetze stattgefunden habe, demgemäß Niemand gezwungen werden sollte, viel zu trinken. Aber dem widerspricht die aus den klassischen Zeugnissen bekannte Sitte der Perser, daß die Gäste im Gegentheil aufgefordert wurden, recht viel zu trinken. Und was soll überhaupt dieser Zug? Sollte der Verf. eine Sittenschilderung der Perser beim Mahle haben geben wollen? Kurz der ganze Vers und noch mehr das Wort כדת ist unverständlich. Einige talmudische Ausleger haben indeß diesen Vers sinngemäß erklärt. Das Trinken sollte jedem Gaste nach seinem Gesetze überlassen bleiben, Niemand wurde genöthigt zu trinken, wenn das Gesetz es ihm etwa verboten hätte. Diese Ausleger beziehen diesen Zug auf die an dem Gelage anwesenden Judäer. Da in V. 1, 5 erzählt wird, daß das ganze Volk

[1]) Einem griechischen Vertenten war schon dieser Vers auffällig. Die vulgäre Version oder Text A hat daher die Negation *οὐ κατὰ προκείμενον νόμον* (so sämmtliche Codd. mit Ausnahme einer einzigen), Text B. dem Original gemäß *κατὰ τὸν νόμον*. Aus diesem Momente und noch einigen andern dürfte sich ergeben, daß A. nicht blos eine stylistisch verbesserte Umarbeitung von B. ist.

von Suſa zum Gelage eingeladen war und zwar von Groß bis Klein, d. h. Vornehme und Geringe, ſo waren ſelbſtverſtändlich die in Suſa wohnenden Judäer ebenfalls beim Gelage anweſend. Aber von dieſen mochten wohl vorausſichtlich Einige Skrupel empfunden haben, von dem Wein der königlichen Tafel zu trinken, beſonders wenn es Libationswein war. Vgl. Daniel 1, 8—16: [*]). Daniel und ſeine Genoſſen ſträubten ſich, von dem Weine des Königs zu trinken. In der That, nur das kann der Sinn des Verſes ſein. Es war Allen auch den Judäern, geſtattet, nach ihrem Geſetze zu trinken oder auch nicht zu trinken, Niemand übte Zwang, denn ſo wollte es der König. Was ſoll aber dieſer Zug bedeuten? Offenbar will der Verf. damit hervorheben, daß der König aus freien Stücken höchſt tolerant geweſen ſei. Wenn der König ſpäter die Judäer wegen ihrer ſeparatiſtiſchen Geſetze verfolgen ließ, ſo geſchah es lediglich auf Eingebung Hamans, nicht aus eigenem Antriebe.

Noch ein anderer geringfügig ſcheinender Zug gehört hierher. Der König erläßt auf Anrathen ſeines Staatsrathes den Befehl, daß der Mann, nicht das Weib im Hauſe herrſchen ſollte, und dabei iſt noch etwas angefügt: ומדבר כלשון עמו (1, 22): daß jeder ſich der Sprache ſeines Volkes bedienen ſollte oder dürfte. Dieſer Zuſatz iſt ſchlechterdings unverſtändlich, und Maurer hat ganz recht mit ſeiner Bemerkung: „postrema verba non intelligo, neque apud interpretes probabilem eorum inveni interpretationem.“ Hitzigs Vorſchlag zur Emendation daß aus כל שׂוֹנֵא עַמּוֹ corrumpirt worden ſei כלשון עמו iſt unhebräiſch und geſchmacklos. Der griechiſche Vertent hat dieſen

*) In den apokryphiſchen Zuſätzen (beider Texte) hebt Eſther in ihrem Gebete hervor, daß ſie bisher von der Tafel der Heiden nichts gegeſſen, nicht einmal von dem Weingelage des Königs und dem Wein der Libation getrunken habe.

Zusatz wegen Unverständlichkeit, wie manches Aehnliche weggelassen. Nach unserer Auffassung ist der Sinn ganz einfach: Der König hat zugleich ein Dekret erlassen, daß kein Sprachzwang stattfinden soll, ebenso wenig wie ein Trinkzwang gegen das Gesetz. Es schließt sich logisch dem im selben Verse angegebenen Umstande an, daß die Verfügung des Königs in verschiedenen Sprachen erlassen waren, אלעם ועם כלשון. Der König hat demnach auf die Sprachverschiedenheit der ihm untergebenen Völker Rücksicht genommen. Was soll aber dieser Nebenzug bedeuten? Er ist lediglich aus dem Hintergrunde der Vorgänge unter Antiochus Epiphanes erklärlich. Dieser schrieb an sein ganzes Königreich: „daß alle ein einziges Volk sein und ein Jeder sein eigenes Gesetz aufgeben soll" (I Makk. 2, 41—2): *εἶναι πάντας λαὸν ἕνα καὶ ἐγκαταλιπεῖν ἕκαστον τὰ νόμιμα αὐτοῦ* Das 2. Makabb. erläutert dieses Dekret: es war überhaupt verboten, sich als Juden zu bekennen (6, 6), *οὔτε ἁπλῶς Ἰουδαῖον ὁμολογεῖν εἶναι*) d. h. die Judäer durften nicht ihre Sprache sprechen, sich nicht ihrer Tracht bedienen. Sie waren also gezwungen, sich nur der griechischen Sprache zu bedienen. Dieser Sprachzwang ist ganz ohne Zweifel von Antiochus Epiphanes lediglich den Judäern aufgelegt worden, das erste Makkabäerbuch hat nur diese Zwanggesetze verallgemeinert. Bedenkt man, daß die Dekrete gegen das judäische Gesetz und die judäische Sitte von den apostatischen Hellenisten inspirirt waren, und diese eine fanatische Vorliebe für alles Griechische hatten, so konnte es nicht fehlen, daß sie dem Antiochus angerathen haben, den Judäern die griechische Sprache eben so wie die griechischen Sitten aufzuzwingen. Ging Antiochus' Epiphanes Politik dahin, den Widerstand der Judäer durch Amalgamirung mit den Griechen zu brechen, so mußte er darauf halten, die hebräische Sprache aus ihrem Munde, wie das judäische Gesetz aus ihrem Herzen zu bannen. Hatte

nun der Verf. des Buches Esther diesen Sprachzwang im Auge, so wollte er diesem rücksichtslosen Verfahren gegenüber die Milde des Ahasverus betonen: Dieser, wollte er damit sagen, überließ es jedermann, die Sprache seines Volkes, die ihm angeborene Sprache, zu reden. Er sei weit entfernt von jedem Zwang gewesen [1]) — freilich ehe Haman, der Böse, sein Günstling geworden war.

Alle diese geflissentlich herangebrachten Züge von der strengen Gesetzlichkeit und der Toleranz des Königs Ahasverus d. h. des Antiochus Epiphanes müssen für die Intention des Verf. mit seiner Dichtung von großer Wichtigkeit gewesen sein. Er konnte daran die Hoffnung auf Errettung knüpfen. Alle Schuld wälzte er einzig und allein auf Haman, den Erzjudenfeind, (אדר היהודים), welcher den König bethört und gegen das jüdäische Volk eingenommen hat. Und dieser Umstand berechtige gerade zur Hoffnung. Ist erst dieser Günstling gestürzt, der König bösen Einflüssen entzogen, sich selbst wiedergegeben, dann könne es nicht fehlen, daß er dieses unerhörte Dekret —. ein ganzes Volk dem Untergange zu weihen sammt Frauen und Kindern — zurücknehmen werde. Und wie bald ist nicht ein Günstling gestürzt — von einem König, der von Launen beherrscht wird! — Dieser Gedankengang liegt durchaus in der Fabel des Buches Esther. Der plötzliche und für die Unglücklichen so günstige Umschwung in der Vergangenheit soll den Unglücklichen in der Gegenwart Zuversicht zum Ausharren einflößen, diese Zuversicht könnte sich auch auf die eigene Unvertilgbarkeit stützen: „Befreiung und Rettung wird den Judäern auch sonst nicht fehlen (4, 14), und das Geschlecht der

[1]) Dem Sinne nach richtig gab die vulgäre Uebersetzung V. 8, 11 wieder: ὡς ἐπέταξεν αὐτοῖς χρῆσθαι τοῖς νόμοις αὐτῶν. Ahasverus hat also früher Religionszwang ausgeübt und ihn später aufgehoben.

Judäer obsiegt stets über seine Feinde" (5, 13). Auf diese beiden Momente, auf die Launenhaftigkeit des Königs und die Unvertilgbarkeit des jüdischen Stammes setzt der Verf. die Hoffnung und wollte damit bei Andern Hoffnung erwecken.

Man kann nicht dagegen einwenden, daß die Charakterisirung des Antiochus Epiphanes als milde und menschlich von der historischen Wahrheit abweiche. Denn es ist auch anderweitig bekannt, daß dieser bis zur Tollheit launenhafte, prachtliebende und verschwenderische König auch edle Regungen hatte. Zwar was Winer (bibl. Real-Wörterbuch, Artikel Antioch. IV.) dafür aus Diodor anführt: *βασιλεύς μεγαλόψυχος καὶ τὸ ἦθος, ἥμερος* ist ein Mißgriff; denn diese Charakteristik bezieht sich nicht auf Antiochus Epiphanes, sondern auf Antiochus Sidetes. Dagegen schildert ihn Diodor richtig (in Exerpta de vertutibus et vitiis c. 31). *ὅτι ἦναι τῶν ἐπιβολῶν τοῦ Ἀντιόχου καὶ τῶν πράξεων βασιλικαί καὶ θαυμασίαι τελεῶς ἦσαν* und zum Schluß *ἀπιστεῖν, εἰ περὶ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν φύσιν τοσαύτην ἀρετὴν καὶ κακίαν ὑπάρξαι δυνατόν ἐστιν.* Gutes und Böses waren in stetem Kampfe in Antiochus' Innerem, und nicht selten siegte auch das Erstere über das Letztere. Die Launenhaftigkeit wurzelte eben auch in dieser seiner Doppelnatur. Das Buch Daniel schildert ihn unter dem Bilde des kleinen Hornes als verwerflich: daß er Lästerungen gegen den Höchsten aussprach, die Frommen vernichtete, Festeszeiten und Gesetze aufhob. Diese Charakteristik ist eben vom Standpunkte des Verf. als eines Stockfrommen, eines Chassidäers, entworfen. Von demselben Parteistandpunkte ist das Urtheil des ersten Makkabäerbuches über Antiochus Epiphanes. Der Verf. von Esther dagegen beurtheilt Antiochus unter dem Bilde des Ahasverus nach der guten Seite seines Wesens; er wälzt die Schuld der Verfolgung gegen die Judäer auf seinen Günstling. Möglich, daß damit ein Faktum angedeutet ist, daß die Initiative der

Verfolgung gegen das jüdäische Volk von einem von Antiochus Günstlingen ausgegangen war, möglich daß unter Haman Lysias zu verstehen ist, der in höchster Gunst bei diesem König stand und der den Auftrag von Antiochus erhalten hatte, die Judäer zu vertilgen.

Die Annahme, daß das Buch Esther in Ahasverus das Gegenbild des Antiochus Epiphanes aufgestellt hat, daß es demgemäß den Zweck hat, in den Verzweifelten Hoffnung auf bessere Zeiten rege zu wecken, daß es also zu gleicher Zeit mit dem Buche Daniel entstanden ist, wird von sprachlicher Seite bestätigt. Einige gleiche Phrasen kommen nur in diesen beiden Schriften vor und sonst nirgends. Esther 4, 11 ארת ודת לחמית ist parallel zu Daniel 2, 6 רתבן והיא דתה. Beides hat den Sinn: es giebt blos ein einziges Gesetz der Strenge für die Uebertretung d. h. es giebt keine Ausnahme. Ferner ist in Beiden die unhistorische, nur fingirte Zahl von 127 Satrapien des persischen Reiches angegeben (Esther 1, 1; 8,9, Daniel 6, 2 לאחשורושׁ מאה ועשרין hat die altgriechische Uebersetzung ἑκατὸν εἴκοσι ἑπτά). Endlich Esther 2, 19 דתי פרס ומדי ולא יעבור parallel zu Daniel 6, 9, 13 כדת מדי ופרס די לא תעדא[1]). Beiden liegt die eigenthümliche Anschauung zu Grunde, daß die medo-persischen Gesetze unabänderlich wären. Vielleicht im Gegensatz gegen die Gesetzmacherei in der damaligen griechisch-macedonischen Zeit, in welcher ein Dekret das andere aufhob.

Obwohl, wie sich unverkennbar zeigt, die Bücher Esther und Daniel Charaktergemeinschaft haben, beide dieselbe Zeitlage voraussetzen, beiden dieselbe Intention zu Grunde liegt, den Leidenden Trost und Muth zuzusprechen, sich nicht von der gefahrvollen

---

[1]) Sonst kommt diese Redensart nur noch in einem spätern Psalm vor 148, 6. חק נתן ולא יעבור. In Jeremia 5, 22 ist חק עולם ולא יעברנהו und Hiob 14, 5 hat das Verbum עבר transitive Bedeutung. Hier dagegen ist es intransitiv und adverbial.

Lage erdrücken zu lassen, und Beide auch sonst Berührungspunkte haben, so sind doch die Mittel, die sie anwenden, um einen Effekt zu erzielen, durchaus verschieden. Das Buch Daniel bewegt sich in einem Medium der Wunder und Mystik, Träume und Visionen bilden den Vordergrund der Erzählung. Es läßt jedesmal Gott interveniren, wo es gilt die Frommen zu retten. Die Leiden, welche über das „Volk der Heiligen" hereinbrechen, werden als nothwendige Durchgangsmomente und Prüfungen dargestellt, um eine Läuterung herbeizuführen und die messianische Zeit zu vollenden. Ganz anders ist das Medium im Buche Esther. Keine Spur von Wunder und Mystik; die Rettung wird auf die allernatürlichste Weise herbeigeführt, das Eingreifen Gottes in die Begebenheiten wird geflissentlich ferngehalten, der Name Gottes wird nicht einmal genannt. Darin muß, wie angegeben, durchaus Absicht liegen. Die Erklärung dieser Erscheinung liegt nah. Das Buch Esther wendet sich an einen ganz andern Leserkreis als das Buch Daniel. Dieses hatte solche Gläubige im Auge, welche von messianischen Vorstellungen erfüllt waren. Die Schändung des Heiligthums, die Aufhebung der heiligen Gesetze, der Zwang, sich dem Götzencultus zu unterwerfen, schnitt diesen Gläubigen nnd Frommen tief in die Seele, aber sie hegten doch im tiefsten Innern die Ueberzeugung, daß der Gott Israels sein Volk nicht verlassen werde. Nur lechzten sie nach einer Offenbarung (חזון) auch für ihre Zeit, wie in den gnadenreichen Vorzeiten, und verlangten zu wissen, warum denn nur Prüfungen über das Volk der Heiligen verhängt sind, und wie lange sie dauern werden. Mit einem Worte, das Buch Daniel wendet sich an die משכילים Einsichtige oder an die Strengfrommen (חסידים Ἀσιδαῖοι), die auf Wunder gefaßt waren.

Das Buch Eſther dagegen hat einen Kreis von Halbgläubigen oder Ungläubigen im Auge, die kein Wunder erwarteten, auf Myſtik nichts gaben, von dem meſſianiſchen Reiche, „daß das Volk der Heiligen für immer herrſchen werde", wenig erwarteten. Es wendet ſich an Leſer, welche einen Blick in das Weltgetriebe gethan und den natürlichen Verlauf der Dinge in der Verkettung der Ereigniſſe kennen gelernt haben. Eine Erzählung, welche die glückliche Wendung der gefahrvollen Lage durch Wunder herbeiführte, wäre bei ihnen auf ſtarken Zweifel, wo nicht auf Unglauben geſtoßen und hätte die Wirkung verfehlt. Man kann nämlich ohne Weiteres vorausſetzen, daß es in der Makkabäerzeit zwiſchen den Helleniſten, welche verrätheriſch in des Feindes Lager übergegangen waren, zur Schändung der Heiligthümer die Hand geboten haben, und den Aſſidäern, welche in der bibliſchen Wunderatmoſphäre lebten, daß es zwiſchen dieſen ſchroff entgegengeſetzten Parteien eine Mittelpartei gegeben hat, welche gleich weit ab von der Apoſtaſie der Einen und dem Wunderglauben der Andern war.

Die Exiſtenz einer ſolchen Partei ergiebt ſich aus einer kritiſch unanfechtbaren Erzählung des II. Makkabb. (4, 18—19). Der helleniſtiſch geſinnte Hoheprieſter Simon-Jaſon, welcher Jünglinge und Knaben in Jeruſalem in den griechiſchen Kampfſpielen hatte üben laſſen, damit die Judäer als Griechen auftreten könnten und des antiochenſiſchen Bürgerrechts würdig befunden werden ſollten, ſchickte zu den olympiſchen Spielen in Tyrus, wobei Antiochus anweſend geweſen, jüdiſche Theoren mit einer Geldſumme zu einem Opfer für Herakles, den Patron der olympiſchen Spiele. Dieſes war nach der Beurtheilung aller derer, welche nicht mit dem Judenthum gebrochen hatten, ein Akt des götzendieneriſchen Cultus. Als ſolchen ſahen es auch die Theoren ſelbſt an, obwohl ſie Helleniſten waren und das antiochenſiſche

Bürgerrecht hatten (*Ἀντιοχεῖς ὄντας*). Sie mochten daher die mitgeführte Summe nicht zum Opfer verwenden, weil es ihnen geſetzwidrig oder antijüdiſch ſchien (*μὴ χρῆσθαι πρὸς θυσίαν, διὰ τὸ μὴ καθήκειν*). Hier haben wir die deutliche Charakteriſtik einer Mittelpartei. Die Theoren waren Helleniſten, waren weltlich geſinnt, oder waren nicht mehr jüdiſch-religiös im alten Sinne, ſtanden vielmehr im Gegenſatz zu den myſtiſchen Aſſidäern. Aber obwohl ſie das griechiſche Weſen angenommen hatten, ſcheuten ſie ſich doch, ſich am helleniſchen Götzencultus zu betheiligen.

Nun trat an dieſe Mittelpartei eine ſchwere Prüfung heran. Antiochus hatte unter Androhung von Todesſtrafe Betheiligung an dieſem Cultus befohlen. Sollten ſie ſich fügen? Aber ihr innerſtes Weſen ſträubte ſich dagegen. Oder ſollten ſie Widerſtand leiſten? Zu welchem Nutzen? da doch die Vertilgung ſämmtlicher Judäer dekretirt war, und keine Ausſicht auf Errettung vorhanden war? Für dieſe Partei, die weltlich geſinnten Judäer, die aber noch dem Hauptfundament des Judenthums, dem Abſcheu gegen das Götzenthum, treu geblieben waren, iſt das Buch Eſther entſchieden verfaßt, ſie zum Ausharren zu ermuthigen und ihnen eine Ausſicht auf Errettung zu eröffnen. Für dieſe mußte ein anderes Mittel zur Belehrung und Aufrichtung angewendet werden, als für die chaſſidäiſchen Myſtiker. Wollte der Verf. ihnen die Möglichkeit oder Wahrſcheinlichkeit einer günſtigen Wendung klar machen, ſo mußte er es in nüchterner Weiſe thun, er durfte nicht ein Wunder heranziehen, wofür ſie keinen Sinn hatten, er durfte alſo nicht die Gottheit interveniren laſſen, wie es das Buch Daniel thut. Er mußte ihnen vielmehr zeigen, daß, wie verzweifelt auch die Lage ſein mag, ein Umſchwung auf ganz natürliche Weiſe denkbar ſei.

Und in dieſem Lichte ſtellt das Buch Eſther die Parallele

dar. Der König selbst, welcher seinem Günstling die Zustimmung zur Vernichtung des ganzen Geschlechts der Judäer gegeben hat, kann ja durch eine Zufälligkeit dahin gebracht werden, diesen Befehl direkt oder indirekt zu widerrufen. Dadurch könne plötzlich Glückswechsel eintreten, daß die für den Augenblick dem Tode Geweihten über ihre Feinde triumphiren können. Dahin zielt die ganze Anlage des Buches Esther, es will diese Hoffnung erhalten, um den weltlichen Theil des Volkes vom Abfall zurückzuhalten. Dadurch ist die Hauptschwierigkeit in der Darstellung des Buches Esther, die absichtliche Vermeidung des Gottesnamens, gehoben. Es lag eben in dem Plane dieses Buches, Gott von der Entknotung der aufeinander folgenden Ereignisse fern zu halten. Es wollte rein weltlich zu weltlich Gesinnten sprechen. Hingewiesen wird auf einen Rettungsanker, daß das Geschlecht der Judäer nicht untergehen könne, auch auf das weltliche Mittel der Revenüen von Seiten der Judäer wird hingewiesen (o. S. 404). Es sollte damit denen, welche Zutritt zum König Ahasverus, d. h. Antiochus Epiphanes hatten, ein Wink gegeben werden, durch welchen Umstand sie eine Sinnesänderung desselben herbeiführen könnten, etwa wenn der Sturz des Günstlings des Antiochus herbeigeführt werden könnte, der ihn zur Feindseligkeit gegen die Judäer gestachelt hat.

Diese Rücksichtsnahme auf ein weltliches Mittel wird auch in einem andern Nebenzug angedeutet. „Hamans Befehl lautete: „im Namen des Königs sämmtliche Judäer zu tödten und ihr Vermögen an sich zu nehmen“ (3, 13), שללם לבז d. h. es sollte denen, welche sich dem Geschäften unterzögen, die Judäer todt zu schlagen, gestattet sein, sich deren Eigenthum anzueignen. Dagegen wird auf der andern Seite hervorgehoben, daß, obwohl die Judäer bei dem eingetretenen Umschwunge ihre Gegner umbrachten, sie doch die Hand nicht an

die Beute legten (9, 10; 15; 16). ובבזה לא שלחו את ידם. Man kann nicht übersehen, daß hinter diesem Gegensatz eine Absicht steckt. Was hier als eine Erzählung aus der Vergangenheit angegeben ist, soll ein Wink für die Zukunft sein. Sollte es den Judäern gelingen, den Vernichtungsbefehl rückgängig zu machen, und Strafe an den Judenfeinden zu vollziehen, so sollten sie sich hüten, Hand an das Vermögen derselben zu legen. Denn dadurch könnte dem König Schaden erwachsen, und man müßte vor allem darauf bedacht sein, ihn nicht zu reizen. Der geldbedürftige König Antiochus würde eher Verlust an Menschenleben, als Einbuße an Einnahmsquellen nachsehen.

(Schluß folgt).

Zur Bibel-Exegese.

(Fortsetzung von Seite 376.)

108) Micha 1, 14: לכן תתני שלוחים על מורשת גת. Einen Ort מורשת גת gab es eben so wenig. מורשת scheint Dittogr. von dem in der folgenden Zeile vorkommenden מרשה zu sein. Dann lautet dieser Passus תתני שלוחים על גת, „Du wirst Geschenke geben für Gath“. Denn daß שלוחים hier, wie Kögn. I, 9, 16 in Verbindung mit נתן Geschenke bedeutet, hätten die Lexicogr. und Ausl. aus der richtigen Uebersetzung in Syrischen מהבתא entnehmen können.

109) Das. 15: עד ערלם יבוא כבוד ישראל bildet den Schluß dieser Drohprophezeiung. Er ist durchaus unverständlich. „Bis Adullam? Dieser Ort hatte gar keine Bedeutung; es war ein Flecken, der nur wegen seiner Höhlen bekannt war. Auch war es kein Grenzort, daß er als Endpunkt bezeichnet werden könnte. Die P. verhilft aber zum rechten Verständniß, indem sie übersetzt: עד מא לעלמא das. עד עולם. Folglich ist עד dittographirt, und es bleibt nur לם, wobei ע ausgefallen ist. Nimmt man יבוא im Sinne von „untergehen,“ so ist der Sinn des Schlusses klar. עד עולם יבוא כבוד ישראל. „Auf immer oder auf lange Zeit wird Israels Ehre untergehen.

110) Das. 2, 4: ונהה נהי נהיה, ist gewiß Dittogr. wie יקד כיקוד (S. 270 Nr. 5).

111) Das. 7, 11. יום רהמא ירחק חק יום הוא ועדיך יבוא enthält gewiß Dittogr. Zunächst ist חק eben so Dittogr. wie קם (o. S. 370 Nr. 84). Denn es giebt keinen Sinn. ירחק kann auch nicht richtig sein, weil der Prophet gewiß nicht den Tag des Heils in weiter Ferne hat blicken lassen wollen, was seinem Kreise

Recensionen.

Sermons et Allocutions par Zadoc Kahn, Grand Rabbin de Paris. (Paris, A. Durlacher, Libraire-Editeur 1886. [1]).

An zwei Stellen dieser Sammlung spricht der Verfasser sein homiletisches Glaubensbekenntniß aus. „Was mir am Herzen liegt, so wendet er sich am Schluß der 13. Predigt an seine Zuhörer, das ist, unaufhörlich meinen Brüdern in Erinnerung zu rufen die großen Geschicke des Judenthums in der Vergangenheit wie in der Zukunft.“ Und an einer zweiten Stelle erzählt er, wie ein andersgläubiger geistvoller Zuhörer, der in die Geheimnisse der Redekunst eingeweiht war, seine Predigt mit den Worten kritisirt habe: „Sie stecken ja noch voll Bewunderung für sich selbst“ (nämlich für das Judenthum). Herr K. ist kein Philosoph auf der Kanzel, ebensowenig versucht er durch originelle Textauffassung und witzige Gedanken nach Weise vieler moderner Jünger der polnischen Darschanim zu glänzen. Aber seine Predigtsammlung ist ein begeistertes Loblied auf die Lehre und Geschichte des Judenthums. Es wehet uns daraus an ein warmer inniger Ton, ein vornehmer und edler Geist, eine oftmals bis zur hinreißendsten Beredsamkeit anwachsende Kraft, drei Vorzüge, welche, noch gepaart mit hoher Geschichtsauffassung und logischer Klarheit des Denkens, dem Buche den Stempel eines rednerischen

[1]) Die Monatsschrift, welche der streng wissenschaftlichen Forschung gewidmet ist, pflegt zwar anderweitige Themata und Erscheinungen nicht zu besprechen. Allein diese Predigten haben eine so imposante Bedeutung, daß eine Ausnahme gerechtfertigt erscheint.

Meisterwerks aufdrücken. Und noch ein Vorzug ist nicht genug hervorzuheben. Die Reden sind im höchsten Grade aktuell. Keine doktrinären Abhandlungen, keine verwässerte Schriftdeutelei, kein Kampf gegen Windmühlen, kein Spielen mit religiösen und biblischen Anschauungen, aber ein Kampf bis aufs Messer mit Materialismus und Pessimismus, mit Gleichgiltigkeit und falscher Aufklärung. Aug in's Auge sieht der Redner den drohenden Feinden der Moral und Religion und bekämpft sie mit Waffen, die er hervorgeholt aus dem Arsenal des Geistes und der Gemüthswelt; und nachdem er sie ihres Reizes entkleidet, nachdem er sie verfolgt in ihren Bestrebungen bis zu den letzten Consequenzen, da greift er mit sicherer Hand in den Schatz echt jüdischen Geisteslebens und stellet einige biblische Lehren, einige geschichtliche Züge des Judenthums entgegen den Consequenzen des Materialismus und der Gleichgiltigkeit — ein schneidender Kontrast; dann wendet er sich bittend, ermahnend, beschwörend, begeisternd an seine Hörer, besonders an die empfänglichen jugendlichen Gemüther, um sie zu befestigen im alten Glauben und dem Judenthume zu erhalten. Eine Aufzählung der Themata dieser Predigten nebst gedrängter Inhaltsangabe mag das Gesagte beweisen [1]). Daß der Verfasser mit vollem Bewußtsein sich von jeder sogenannten Originalität fern zu halten sucht, dafür spricht deutlich der Schluß der „die Berge

---

[1]) Die Sammlung enthält folgende Predigten:

I. Das religiöse Gefühl: Bedeutung und Werth desselben; Erziehung zum religiösen Gefühl.

II. Das Gesetz des Opfers: Nothwendigkeit des Opfers (für uns selbst, die Familie, das Vaterland, die Menschheit, die Religion); Lohn des Opfers.

III. Das Gebet: Nothwendigkeit; Zurückweisung der Einwände, Lohn.

IV. Wir sind die Kinder Gottes; Trost und Erhebung dieses Wortes; Pflichten, die es uns auferlegt.

V. Die Stimme Gottes spricht aus a) der Natur, b) Geschichte

Iſraels" überſchriebenen Predigt. Die Predigt iſt wirklich im höchſten Grade feſſelnd und geiſtvoll und, was man gewöhnlich ſo nennt, ein origineller Griff. Aber klingt es nicht faſt wie

---

c) dem Menſchengeiſt, d) unſerm Verlangen nach Gott, e) dem Gewiſſen, den Schickſalen des Lebens, g) den Offenbarungen der Religion.

VI. Der Preis des Lebens: Urſache der Verzweiflung (nicht die Leiden, ſondern der Mangel an Religioſität); Verantwortlichkeit der Feinde der Religion; Nothwendigkeit, Inhalt und Erfolg religiöſer Erziehung.

VII. Die Reinheit der Sitten: Die jüd. Religion iſt die Religion der Sittenreinheit gegenüber den alten Religionen der Sittenloſigkeit (Geſetz und Propheten); die jüd. Schriften (Bibel, Talmud, mittelalterliche Dichtungen) vertreten die Sittenreinheit; die Sittenreinheit hat das Judenthum erhalten.

VIII. Die iſraelitiſche Predigt: die Predigt in der Geſchichte Iſraels; Aufgabe derſelben (belehren, tröſten, erbauen).

IX. Die jüdiſche Familie: das Familiengefühl in Iſrael während ſeiner ganzen Geſchichte; Urſachen desſelben (Charakter und Gewohnheiten; Geſetze und Einrichtungen; Litteratur).

X. Der Gott des Judenthums, ein Gott der Liebe; Stellung der Armen und Reichen im Judenthum; der Gegenſatz hierzu in der antiken Welt; Nothwendigkeit der Wohlthätigkeit.

XI. Die Alliance Israélite; Aufgabe der Alliance (Sorge für die Lage der Juden, Gründung von Schulen, Förderung des Handwerks); Erfolg der Alliance.

XII. Die iſraelitiſche Jugend und das Judenthum; Erwachen und Ertödtung des religiöſen Sinnes im Kinde; Nothwendigkeit der Erweckung desſelben angeſichts des Werthes des Judenthums.

XIII. Die Berge Iſraels a) Moria b) Berge in Paläſtina beſonders Zion, c) der Berg der Zukunft.

XIV. Die göttliche Vorſehung: Beſchaffenheit der Vorſehung, Nothwendigkeit derſelben (geſchichtlicher Werth).

XV. Das Schemâ: Iſraels Beſtimmung, Bedeutung des Schemâ (ehedem und jetzt).

XVI. Anſprache bei der Einweihung eines neuen Tempels.

XVII. Anſprache bei der Einweihung des ſephardiſchen Tempels.

XVIII. Anſprache bei der Einweihung des Betſaales im iſraelitiſchen Seminar.

XIX. Anſprache bei der Einweihung des neuen Betſaales der Société de l'Etude talmudique.

eine Entschuldigung, wenn der Redner zum Schlusse sagt: Und nun, m. Brüder, wenn einer von euch frägt, wozu das Gerede, und was solls mit dieser Unterweisung in der Erdkunde, ich werde ihm erwidern ꝛc.? Das Gesagte schließt nicht aus, daß diese Predigten viele ungesuchte gedankenvolle Kernstellen enthalten, denen die vollendet schöne knappe Fassung geradezu den Charakter von aperçus verleiht. Wie schön ist nicht gesagt: car il est rare que le raisonnement parvienne à guérir le mal qu'a fait le raisonnement (pag. 61) oder: et, comme le désir va toujours plus loin que la réalité, il y a une contradiction perpétuelle entre ce qui est et ce qu'on voudrait qui fût (pag 97)), wie geistvoll ist nicht die Erklärung der Midraschstelle zu Jesaja 2, 2: עשיד הקדוש ברוך הוא להביא סיני ותבור וכרמל ולבנון בית המקדש על גביהן das will sagen, die politischen Kämpfe dargestellt durch den Thabor, die religiösen Kämpfe dargestellt durch den Karmel, werden von der Erde verschwinden, Eintracht, Liebe, Frieden, und Brüderlichkeit wird herrschen unter allen Völkern: das Gesetz vom Sinai wird alsdann die Welt erobert haben. Wie treffend ist dem schönen Gedanken Ausdruck gegeben, daß Menschenliebe nichts anderes sei als Liebe zu Gott, wodurch die beliebte Trennung in Pflichten gegen Gott und Pflichten gegen Menschen eine scharfe Verurtheilung erfährt: „Unser heiliges Gesetz sagt am Ende jedes Sittengesetzes אני ה׳ Ich bin der Ewige. Ehret eure Eltern, ich bin der Ewige. Seid rechtschaffen in eurem Verkehr, ich bin der Ewige. Schändet eure Lippen nicht durch Lüge, eure Hände nicht durch unerlaubten Gewinn, ich bin der Ewige. An Gott glauben heißt glauben an Gerechtigkeit, an Wahrheit, heißt glauben, daß wir uns selbst achten müssen, daß wir achten müssen und lieben unseren Nächsten." Daß der Redner da die ergreifendsten Töne findet, wo er auf die Erhabenheit der Lehre, auf die Größe der Geschichte des Judenthums zu reden kommt, ist schon bemerkt.

keinen Trost gebracht hätte. Vielmehr ist zu lesen יִדְחַק. Dieses Verbum gleich דחק und אץ bedeutet nebst „drängen" zugleich „eilen", wie נדחק und אץ. Der Tag wird beschleunigt werden. Folglich ist חן völlig überflüssig. Aber auch das zweite יום הוא ist Dittogr. Die Construktion ist demnach einfach: יום לבנות גדריך יום הזה יִדְחַק ועריך יבוא.

112) Nachum 1, 10: כי עד סרים סבכים וכסבאם סבואים אכלו כקש יבש מלא. In diesem dunklen V. steckt sicherlich eine Dittogr. Man muß davon ausgehen, daß סרים eine Corruptel ist. Denn P. giebt es wieder שלימניהון und ebenso Targum שלשני עממיא. Sie haben also gelesen עֲרִים. Das Wörtchen עד kann aber hier unmöglich Präposition sein, da es schlechterdings keinen Sinn giebt. Es muß vielmehr Verbum sein, wie Hiob 25, 5 רק עד יזיח „er nimmt hinweg den Mond", entweder von einem Geminat-Verbum עדד, das auch im Chaldäischen vorkommt, oder von עזה im transitiven Sinne. עד שרים würde also bedeuten: „er rafft hinweg Fürsten". Statt סבכים wäre dann zu lesen סְבוּיִם „betrunkene Fürsten", dazu paßt וּבְסָבְאָם oder וּבְסָבְאָם „in ihrer Trunkenheit" אֻכְלוּ כקש. Dann ist jedenfalls סבואים hinter כסבאם Dittogr.

113) Daf. 12: (ועבר) אם שלמים וכן רבים וכן נגזו ועבר. Auch dieser V. ist dunkel, und die Dittogr. וכן hat die Dunkelheit verursacht. Vereinfacht wird das Verständniß, wenn man גם statt אם liest [1]), Also גם שלמים auch „vollzählig" oder „unversehrt" und כן רבים und so „vielfach" נגזו ועברו (so nach P). Folglich ist das zweitmalige וכן Dittogr.

---

[1]) אם steht für גם Amos 6, 2: אם רב גבולם מגבולכם Ps. 68, 7. אם וכרחיך על יצועי wo die Bedingungspartikel störend ist und P. sie nicht hat, ist wohl zu l. גם. Hiob 31, 16 ואם בינה leg. וגם. Umgekehrt steht גם für אם Samuel I, 22, 7 גם לכלכם יתן LXX εἰ . . . δώσει; Nehemia 5, 8 וגם אתם leg. ואם.

114) Zephania 1, 5: את המשתחוים על הגגות לצבא השמים ואת המשתחוים הנשבעים לה'. Obwohl die alte Verss. diese störende Wiederholung wiedergeben, ist sie doch Dittogr.

115) Das. 2, 2: בטרם לדת חק כמוץ עבר יום בטרם לא יבוא עליכם חרון אף ה' בטרם לא יבוא עליכם יום אף ה'. Auch hier springt die Dittographie in die Augen. Zunächst ist חק hier oben so unverständlich wie in Micha ירחק חק v. S. 504 Nr. 111). Die zwei alten Verss. haben es auch nicht. Sie übersetzen: πρὸ τοῦ γενέσθαι ὑμᾶς ὡς ἄνθος παραπορευόμενος, d. h. בטרם לא תהיו כציץ עבר. Aehnlich Peschitto: ער לא תהון איך עורא דעבר, richtig כמוץ עבר. Beide hätten also בטרם לא תהיו statt des völlig unverständlichen בטרם לדת חק. Das Wort יום ist daher jedenfalls Dittogr. vom folgenden יום. Endlich sind die beiden Verstheile בטרם לא יבוא עליכם nicht rheotrisch, sondern tautologisch. יום אף ה' ist richtig; das Uebrige ist Dittogr.

116) Das. 6: נוה כרת רעים. Was כרת eigentlich bedeuten soll, weiß kein Exeget. Ewalds Etymologie כרת gleich dem arabischen יכר, dieses wieder יקן und dieses endlich gleich קן „Nester" richtet sich selbst. Es ist vielmehr eine verschriebene Dittogr. von נוה.

117) Zacharia 1, 10-11: ויען . . . האיש העמד בין ההדסים ויאמר אלה אשר שלח ה' התהלכו בארץ ויענו את מלאך ה' העמד בין ההדסים. Die zweitmalige Bezeichnung ist überflüssig.

118) Das. 2, 2: אשר זרו את יהודה את ישראל וירושלים. Was Israel neben Juda in der nachexilischen Zeit zu bedeuten hat, ist unmöglich zu erklären. Israel, als das Zehnstämmereich, hatte mit dem Untergang Samaria's und noch mehr mit dem babylonischen Exil ausgespielt. Es ist aber nachgewiesen, daß ישראל öfter verschrieben ist für ירושלם (Jahrg. 1880 S. 97 f.) So ist hier ישראל Dittogr. von ירושלם.

---

*) Zu den das. angeführten Beweisen ist noch hinzuzufügen Chron

119) Daſ. 6,16: ובאת אתה בית, das wiederholte ובאת fehlt LXX, alſo Dg.

120) Daſ. 12,6: וישבה ירושלם עוד תחתיה בירושלם, „Jeruſalem wird ſitzen (wohnen) in Jeruſalem" iſt Wiederſinn. בירושלם iſt Dg.

121) Daſ. 14,18: אם משפחת מצרים לא תעלה ולא באה ולא עליהם תהיה המגפה. Erſt hier iſt Ewald darauf gekommen, daß hier eine Dittogr. iſt, da Sept. (und auch P) das dritte ולא nicht haben. Er hätte manche verkehrte Auslegung unterlaſſen können, wenn er auch die aus LXX ſich ergebenden Dittographie berückſichtigt hätte. Das Beiſpiel iſt wichtig, daß auch anderweitig ולא Dg. ſein kann. Auch der Schluß: וגו' את עשר לא יעלו לרגו iſt Dittogr. vom folgenden V.

122) Maleachi 1, 12: וניבו נבזה אכלו. Das Wort נבזה iſt unerklärlich. P. hat es nicht, ſondern nur ותבזה. Es iſt in der That nur eine verſchriebene Dittog. von ותבזה.

123) ותועבה נעשתה כי שראל וביהושלם. Das Wort כישראל iſt verſchrieben. Dittog. von בירושלם (Vgl. Nr. 119).

Wenig Dittographien kommen im Pſalter vor.

124) Pſ. 10, 9,: יארב לחטף עני יחטף עני. P. hat die Wiederholung nicht. Das letzte iſt Dg.

125) Daſ. 32, 7: מצר תצרני רני. Es iſt bereits von anderen bemerkt worden, daß das unerklärliche רני nur Dg. von der Endſilbe in תצרני iſt.

126) Daſ. 40. 11—12: אמתך וחסדך תמיד ינצרוני כי אפפו עלי רעות. . . . חסדך ואמתך תמיד ינצרוני. Da אמתך Gottes Treue, bereits erwähnt iſt, ſo iſt אמתך doch nur Tau-

---

II, 26, 4 תם משרי ישראל. Joram von Juda kann nicht Fürſtum aus dem Zehnſtämmereich haben umbringen laſſen. Hier ſteht entſchieden משרי ירושלם ſtatt משרי ישראל. Die griechiſchen Ueberſetzer hatten in dem ihnen vorliegenden Texte ישראל, wo unſer Text ירושלם hat. So z. B. Nehemia 2, 12 in maſoretiſchen Texte richtig: לעשות לירושלם, LXX τοῦ ποιῆσαι μετὰ τοῦ Ἰσραήλ.

die Abfaſſungszeit des Buches Hiob ein. Im Commentar ſucht er durch glückliche combinirte Parallelen aus allen Theilen der heiligen Schrift dunkele Stellen zu erläutern. Er achtet nicht blos ſorgfältig auf den Parallelismus membrorum, ſondern auch auf Aſſonanzen, worin er aber unſeres Dafürhaltens zu weit geht.

Im Ganzen fördert dieſer Commentar nicht weſentlich das Verſtändniß dieſes an vielen Stellen durchſichtigen und an andern wiederum unfaßbar dunkeln Buches. Es kommt daher, daß er nur die Arbeiten ſolcher Vorgänger benutzt hat, welche von der kritiſchen Methode keine Ahnung hatten oder ſie perhorreſcirten; zum Schluſſe zählt er dieſelben auf, und darunter findet ſich nicht ein einziger, welcher auch nur die Möglichkeit zugelaſſen hätte, daß die Dunkelheit vielleicht an der Schadhaftigkeit des Textes liegt. Mit der kritiſchen Methode ſind bereits viele dunkle Partien in Hiob aufgehellt worden, an denen der Verf. nach der alten Methode herumtaſtet. Mit Grammatik allein und wenn auch mit Berückſichtigung der Parallelismen und der poetiſchen Ausdrucksweiſe kommt man nicht immer weiter. Auch gute Erklärungen jüdiſcher Altmeiſter hat Verf. nicht viel benutzt. So z. B. erklärt Saadia אשר יקט כסל (8, 14) das Wort יקט treffend „Sommerfaden“ oder Aehnliches (Ibn-Eſra z. St.) מרשו הגאון רבל השמש. Das giebt einen vortrefflichen Sinn. יקט parallel zu עכביש. Verf. aber zieht das ſelbſt erklärungsbedürftige כמעט קט heran, das aller Wahrſcheinlichkeit nach nur eine Dittographie iſt. — Mit der Auffaſſung von der Entſtehung des Buches Hiob wird Verf. nicht viel Beifall finden.

Die Ausſtattung iſt glänzend und übertrifft bei weitem die Druckwerke, die in Deutſchland erſcheinen. Der Preis iſt ſehr niedrig geſtellt, 10 sh. = 10 M. Depôt K. F. Köhler, Leipzig.

Notiz.

Die hebräischen Urkunden der Stadt Speyer.

Durch das mit fürstlicher Freigebigkeit ausgestattete Buch Alfred Hilgard's: Die Urkunden der Stadt Speier (Straßburg 1885, 4°) erfährt auch unsere Kunde von den Juden Deutschlands im Mittelalter ansehnliche Bereicherung. Eine wahre Kostbarkeit bilden die Nummern 420—22, die neben den Urkunden des Rathes von Speyer die vom Judenrathe ausgestellten hebräischen Gegenerklärungen in tadellos gelungenem Lichtdruck enthalten. Nach p. 371 n. 1 rührt die Veröffentlichung und Uebersetzung dieser hebräischen Stücke von Prof. A. Merx in Heidelberg her. Der Rathschreiber der Judenschaft von Speyer scheint sich einen treuen Wiedergabe des von der Stadt ausgefertigten urkundlichen hebräischen Textes befleißigt zu haben, wodurch sein Hebräisch oft etwas steifleinen ausgefallen ist. So entspricht ומאד נפש ממון den Worten der Urkunde: der soll lib unde gut zu pene verworcht hant, während es Merx durch: „verdirbt und verwirkt Seele und Vermögen" ängstlich und unrichtig wiedergiebt. Im Ganzen war jedoch, da der Inhalt durch die deutschen Urkunden feststeht, durch die Uebersetzung Nichts zu verderben. Bedenklich wurde ich nur durch die Umschrift ירמיה und durch die Anmerkung: „die Eulogien hinter den Namen der Väter der Unterzeichner sind in der Uebersetzung weggelassen". Mittelst einer jener Ligaturen, die wir jetzt durch Clermont-Ganneau's Sammlungen palästinensischer Epitaphien, durch Ascoli's Veröffentlichungen süditalischer Grabschriften, sowie aus den hebräischen

Stücken im Papyrusschatz des Erzherzogs Rainer als alte Eigenthümlichkeit der hebräischen Quadratschrift kennen gelernt haben, ersche int in der Urkunde reinigt. Die Abkürzung selbst ist längst durch Zunz, Zur Geschichte p. 360 als der Psalmvers 25, 13 erklärt, wie er denn auch p 451 und 453 bereits die Fehllesungen dieser Formel auf seine Warnungstafel geschrieben hat. Warum p. 372 Z. 1 trotz des Princips, die Eulogieen wegzulassen, שמעון בר עקבא ימין durch Simeon b. R. Aqiba Jamin (?) wiedergegeben wird, während die ungewöhnliche und doch sicherlich unverstanden gebliebene Formel hinter dem Namen Josef b. Meir's ומל מרודא — die Wiedergabe der Buchstaben רד hängt noch von der Auflösung der Formel ab — weggelassen wurde, ist mir unerfindlich. Auch die Bemerkung p. 373 n. 1: „Diese letzten Worte stehen im Original an falscher Stelle" kann ich bei der sorgfältigen Ausstattung der Urkunde nicht gelten lassen, vielmehr ist die Wendung ולא הוא ולא שום אדם מהמתו entsprechend den Worten: „er selber oder jeman anders von sinen wegen" absichtlich mit Nachdruck nach der Strafandrohung ans Ende gestellt. Aber wie ein häßlicher untilgbarer Fleck, der ein herrliches Buch verunstaltet, hat mich die folgende Uebersetzung p. 373 Z. 15 berührt: „Am Montag den 18. Tebet anno 94, haben wir geschrieben und unterzeichnet für die, welche zwischen dem Kramladen sind, und das Ganze ist sicher und gewiß." Die Anmerkung 2 belehrt uns: „das Hebräische wird תגויות zu deuten sein, da in den lateinischen Urkunden apud cramos vorkommt." Die Dunkelheit und Unfaßbarkeit dieses Satzes hätte eine weitere Auseinandersetzung verdient. מהמתו schwebt ohne Object, die Urkunde ist für den Rath ausgestellt, woher also plötzlich „die, welche zwischen den Kramladen sind." Ich will die sündigen hebräischen Worte hierher setzen; sie sind über der Zeile

geschrieben und lauten: לאותם רביני חמי והכסל שריר וקים. Um nemlich das in Z. 7 der Urkunde darüberg eschriebene Wort לאותם als authentisch und zum Text gehörig zu bezeichnen, wird es nach alter, in jüdischen Urkunden hergebrachter Art am Schlusse als „zwischen den Zeilen" stehend ausdrücklich noch einmal hervorgehoben. Dieser Gebrauch der aus Ketuboth 69 a Z. 1 entlehnten Formel läßt sich bereits durch eine aus Leon stammende Urkunde vom Jahre 1137 belegen s. Revue des études juives 4 p. 232 n. 6, wo Loeb auf Ittur ed. Ven. f. 17 c verweist. Vgl. 10 p. 111, 115. 118, 121. Jede hebräische Urkundensammlung liefert weitere Beispiele; ich verweise nur auf לכל חפץ Venedig 1552 f 5 a. Hierdurch verschwinden nicht nur die Kramläden mit Allem, was zwischen ihnen ist, denn חנוי ist Lesefehler für חמי, sondern der ganze Schluß gewinnt Sinn und Zusammenhang. Merx übersetzt nemlich unglaublicher Weise: „Wir erklären, daß wir den Bürgern ein mit ihrem Siegel versehenes Schriftstück übergeben haben über das oben Erklärte und was wir verhandelt haben. Am Montag u. s. w." In dem Stucke: ואנו מודים שנתנו לעירונים כתב חתום בחותמם על את כל המבואר לעיל ומה שעשינו ביום ב' י"ח בטבת צוֹל כתבנו וחתמנו [לאותם רביני חמי והכל שריר וקים] zieht er ועשינו — כל, das den neuen Satz eröffnet, zum Vorigen, als ob את כל המבואר hebräisch möglich wäre, und was der Ungereimtheiten mehr sind.

In der zweiten Zeile der 3. Urkunde ist, eine wahre Tücke des Objects, das Wörtchen כל vergessen und zwischen den Zeilen nachgetragen worden; כל רביני חמי והכל שריר וקים erscheint darum natürlich am Schlusse der Urkunde vor den Unterschriften der 12 Vorsteher [1]). Merx übersetzt: „Montag den 18. Tebet 94

[1]) Vortrefflich hat die jüdische Aussprache des Titels Rosche Ko'hl die ursprüngliche Schreibung uns überliefert. ראשי קהל, so schreiben die Urkunden diese Würde, die durch 12, nicht durch Einen vertreten war. Daher heißt es p. 372 Z. 40 שיהיה ראשי קהל מה und p. 372 Z. 20 לחיות

haben wir geschrieben und unterzeichnet alle, die zwischen den Kramladen sind, und das Ganze ist fest und gewiß." Auch hier bezieht er: וכה שעשינו וקבלנו עליו fälschlich zum Obigen.

Was bedeuten die Verstöße, die Zunz in seinem Aufsatze: Verfehltes Wortverständniß (Ges. Schriften 3, 200 ff.) gesammelt hat, gegen dieses neueste Pröbchen rabbinischer Gelehrsamkeit! Und doch hätte eine Anfrage bei Kundigen vor die ser bedauerlich, ergötzlichen Entstellung eines hoch schätzbaren Quellenwerkes so leicht bewahren können.

David Kaufmann.

Budapest 4. Oktober.

ראשי קהל. Ebenso erklärt sich Aussprache und Schreibung des Titels: טובי קהל. Daß es Männer in vorgerückteren Jahren waren, die in den Rath gewählt wurden, das folgere ich daraus, daß hinter den Namen ihrer Väter die Eulogie für Verstorbene selten fehlt.

Berichtigung.

Zu S. 422 Z. 6 v. oben z. l. חסף; Z. 12 z. l. Belschazar; Z. 13: Evil Merodach; Z. 9 v. u. das Wort „weßhalb" eben so Z. 10 v. u. das Wort „המלך" an unrechter Stelle; S. 423 Z. 2 v. ob. z. l. „Huna."

Dr. Sidon.

Werschetz, im Oktober 1886.

Herr Dr. Frankl ist wegen andauernder Krankheit, die ihn thatsächlich schon seit fast einem Jahre verhindert hat an der Redaktion dieser Monatsschrift theilzunehmen, nunmehr aus derselben ausgeschieden.

Man vergleiche insbesondere pag, 164, 319 und vor allem die ganze Predigt über die Sittenreinheit, die Perle der ganzen Sammlung. Eine Stelle aus dieser Predigt können wir uns nicht versagen, hier wiederzugeben. Der Redner kommt auf die Sittenlosigkeit der alten Völker zu sprechen und fährt fort: „O, ihr wußtet wohl, was ihr thatet, Propheten Israels, da ihr euch erhobet mit solcher Macht gegen die ausgearteten Religionen, da ihr überschüttet habt mit eurer ganzen Verachtung, mit eurem empfindlichsten Spott die eitlen Götter, denen eure Zeit so schändliche Opfer brachte. Ihr waret keine Philosophen, lüstern nach dem Triumphe über eure Gegner, ihr waret Rächer der verletzten Moral, denen es am Herzen lag, die ewigen Interessen der Menschheit zu vertheidigen, zu wahren vor gefahrvollen Einflüssen. Daher eure Strenge gegen die, so die verderblichen Laster rechtfertigten nicht minder als gegen die Laster selbst. Ihr wolltet, daß Israel zum wenigsten durch seine Sittenreinheit und durch sein reines Leben die Ueberlegenheit seines Glaubens zeige. Und darum waret ihr so hart im Streite, so unerbittlich im Angriff, rücksichtslos gegen die Schuldigen, ohne Furcht für euch selbst, darum blutete euer Herz, wenn euer Volk, bösen Beispielen folgend, seinen Gott verließ, den Gott der Reinheit, der Heiligkeit und in seiner Thorheit nachging fremden Göttern, diesen leiblichen Vertretern des feinen Lasters oder der gewaltigen Leidenschaft. Da hörte Israel auf, für euch das Gottes Volk zu sein, das Volk der Vorsehung, berufen zum Führer der Menschheit: es war nicht besser als das Volk von Sodom und Gomorrha."

Was den Bau und die äußere Form der Predigten anlangt, so fiel uns auf, daß der Redner den Text oft nur, ähnlich dem Motto englischer Romanschriftsteller, an die Spitze stellt, ohne sich bei der Ausführung seines Thema von demselben weiter leiten zu lassen. Besonders bei den drei ersten Pre-

digten der Sammlung tritt dies klar hervor. Auch sonst läßt sich der Redner nicht gar zu viel durch homiletische Gesetze gängeln. Diese kunstgerechte Gliederung in zwei oder drei Theile, die in unserm noch immer etwas schablonenhaften Deutschland der Predigt erst den Stempel ihrer Eigenart aufdrückt, und wobei es nur zu oft vorkommt, daß der letzte Theil wie ein angeflickter Lappen erscheint oder — ein ganz neues Thema bespricht, diese Gliederung ist in Herrn K.'s Predigt, wenn auch nicht gänzlich vernachlässigt, so doch nicht streng durchgeführt. In der zweiten Predigt könnte man recht gut 6 Theile, in der fünften gar 7 Theile herausfinden, abgesehen von Einleitung und Schluß, die bei keiner Predigt fehlen. — Ueber die Sprache möchten wir uns kein Urtheil anmaßen, da wir mit der Sprache der französischen Predigt überhaupt nicht vertraut sind. Uns scheint aber, daß sich die französische Sprache viel eher zur Predigt eigne als die unsrige. Abgesehen selbst von ihrem mehr rhetorischen Charakter, gestattet sie dem Prediger die Anwendung der bezeichnendsten Ausdrücke. In einer deutschen Predigt läßt sich schwerlich sagen **moralisation, providentiel, personnification, réalité, authentique, principe, matérialisme, pratique, idée**; und was man erst umschreiben muß, möchte man lieber ganz ungeschrieben lassen.

Uns hat die Lektüre dieser Predigten — sonst eine etwas unverdauliche Kost — wahren Genuß gewährt, und wir können sie wärmstens sowohl Fachgenossen als jüdischen Familien empfehlen. Die ersteren werden daraus vielfache dankenswerthe Anregung, die letzteren Belehrung und vor allem Begeisterung für's Judenthum empfangen.

Dr. C. Seligmann.

Das Buch Hiob nebſt einem neuen Commentar von Benjamin Szold, Rabbiner der Oheb-Schalom-Gemeinde in Baltimore. Oct. XII und 498. Verlag H. F. Simeons, Baltimore.

Das amerikaniſche Judenthum, welches in ſo manchen Punkten das europäiſche überflügelt hat, in Gemeindegruppirung und Gemeinſinn, in Regelung des Cultus und in Schaffung humanitärer Inſtitute, blieb nur in einem Punkte hinter dieſem zurück, in gediegener jüdiſch-wiſſenſchaftlichen Forſchung. Es iſt ein erfreuliches Zeichen, daß es auch nach dieſer Seite einen Wettlauf mit den Vertretern der jüdiſchen Wiſſenſchaft in Europa beginnt. Wir begrüßen dieſen Verſuch, den Rabbiner Szold mit ſeiner Commentirung des eben ſo tiefſinnigen, wie dunkeln Buches Hiob gemacht hat, ohne Neid, ja mit Freudigkeit. Als ein ſehr bemerkenswerthes und günſtiges Zeichen kann es angeſehen werden, daß der Verf. ſeinen Commentar in hebräiſcher Sprache abgefaßt hat. Er muß demnach auf ein Leſepublicum in Amerika rechnen, welches dieſe Sprache goutirt. In der alten Welt würde kein jüdiſcher Autor in der Jetztzeit auf das gute Glück rechnen können, Leſer für eine exgetiſche Arbeit in hebr. Idiom zu finden. Man glaubt ſich in die Zeit der Measphim und Biurim verſetzt, welche ihre Auslegung der heiligen Schrift — allerdings per fas et nefas — nur in hebräiſcher Sprache gegeben haben. Wir fügen gleich hinzu, daß der Verf. dieſes Idiom meiſterhaft beherrſcht und ſich klar und kurz darin ausdrückt. Der Commentar ſticht wohlthuend ab gegen die langweilige Prolixität, welche ähnliche Arbeiten, die aus Halbaſien herüberkommen, anhaftet.

Verf. bemühte ſich auch, die wiſſenſchaftliche Methode einzuhalten. In der Einleitung geht er auf die tiefere Tendenz und

die Abfassungszeit des Buches Hiob ein. Im Commentar sucht er durch glückliche combinirte Parallelen aus allen Theilen der heiligen Schrift dunkele Stellen zu erläutern. Er achtet nicht blos sorgfältig auf den **Parallelismus membrorum**, sondern auch auf Assonanzen, worin er aber unseres Dafürhaltens zu weit geht.

Im Ganzen fördert dieser Commentar nicht wesentlich das Verständniß dieses an vielen Stellen durchsichtigen und an andern wiederum unfaßbar dunkeln Buches. Es kommt daher, daß er nur die Arbeiten solcher Vorgänger benutzt hat, welche von der kritischen Methode keine Ahnung hatten oder sie perhorrescirten; zum Schlusse zählt er dieselben auf, und darunter findet sich nicht ein einziger, welcher auch nur die Möglichkeit zugelassen hätte, daß die Dunkelheit vielleicht an der Schadhaftigkeit des Textes liegt. Mit der kritischen Methode sind bereits viele dunkle Partien in Hiob aufgehellt worden, an denen der Verf. nach der alten Methode herumtastet. Mit Grammatik allein und wenn auch mit Berücksichtigung der Parallelismen und der poetischen Ausdrucksweise kommt man nicht immer weiter. Auch gute Erklärungen jüdischer Altmeister hat Verf. nicht viel benutzt. So z. B. erklärt Saadia אשר יקוש בסלו (8, 14) das Wort יקוש treffend „Sommerfaden" oder Aehnliches (Ibn-Esra z. St.) פירוש הנאון רבנו השמש. Das giebt einen vortrefflichen Sinn. יקוש parallel zu בית עכבישים. Verf. aber zieht das selbst erklärungsbedürftige כמעט קוט heran, das aller Wahrscheinlichkeit nach nur eine Dittographie ist. — Mit der Auffassung von der Entstehung des Buches Hiob wird Verf. nicht viel Beifall finden.

Die Ausstattung ist glänzend und übertrifft bei weitem die Druckwerke, die in Deutschland erscheinen. Der Preis ist, sehr niedrig gestellt, 10 sh. = 10 M. Debit: K. F. Köhler, Leipzig.

Argument läßt sich in Dunst auf, wenn man sie kritisch anhaucht. Was weiß denn eigentlich der Verf. Großes von persischen Zuständen und Sitten? Im Gegentheil geht aus dem Buche hervor, daß derselbe Persien als Großmacht nur historisch kannte; es verräth nach vielen Seiten hin Unkunde persischer Institutionen. Er läßt die persische Monarchie aus 127 Satrapien bestehen, während Herodot, der doch während Artaxerxes' Regierung seine Geschichtsbücher schrieb, nur von 20 Satrapien weiß, in welche Darius den Ländercomplex eingetheilt hat (III, 89). Denselben geographischen Schnitzer machte auch der Verf. des Buches Daniel (s. oben). — Man kann doch nicht etwa die Angabe als persische Sitte hinnehmen, daß die für den König ausgehobenen Jungfrauen je ein ganzes Jahr gesalbt werden mußten, ehe sie zum königlichen Beilager zugelassen wurden? Dann hätte, wenn recht viele Jungfrauen zu gleicher Zeit auf die Anwartschaft gesetzt waren (2, 8), die Zweite zwei, die Dritte drei Jahre und die Zwanzigste zwanzig Jahre warten müssen, bis sie dem König zugeführt wurden! Wer sieht nicht ein, daß diese ganze Schilderung nichts weiter als eine Fiktion ist? Keiner der persischen Könige ließ sich so weit herab, die Hauptkönigin aus allen Ständen erst aufzusuchen; sie heiratheten vielmehr nur Töchter der vornehmen Perser.

Ebenso fingirt ist die Sittenschilderung, daß der König jedem unberufen Eintretenden durch das Entgegenstrecken des Scepters gewissermaßen Amnestie für das Vergehen ertheilt habe. Es war allerdings am persischen Hofe untersagt, unangemeldet vor dem König zu erscheinen, aber es war Jedermann gestattet, sich anzumelden, dann bedurfte es des entgegengestreckten Scepters nicht. Auch konnte Niemand dazu kommen, unangemeldet einzutreten und auf das Scepter zu rechnen, denn die Thürhüter (פקידי הסרסים) sorgten dafür, daß Niemand zum innersten Gemach des Königs vordringen konnte. Aus Herodot geht

Mardochai gleichen, welcher sich um das Wohl seines Volkes ernstlich kümmerte und für das Glück des Geschlechtes zu reden wußte (10, 3) מדכי היהודי . . . דרש טוב לעמו ודבר שלום לכל זרעו. Die Darstellung des Verf. ist nicht ein vaticinium ex eventu, wie das Buch Daniel, sondern eine Ermahnung an den Eifer, Schritte zur Rettung zu versuchen.

2) Nächst Haman, dem Erzjudenfeind (צרר היהודים), werden noch andere Judenfeinde aufgeführt, die von einer Art Racenhaß gegen die Judäer erfüllt scheinen. Trotz des Widerrufs des Königs, trotzdem daß die Satrapen, Provinzialvertreter und sämmtliche Beamte des Königs in Folge dessen Partei für die Judäer nahmen (9, 3), daß Viele sich aus Furcht zum Judenthum bekannten, (8, 17), gab es, nach der Darstellung, doch noch in Susa und überall hartnäckige Feinde der Judäer, welche an dem anberaumten Tage Angriffe auf die Judäer gemacht haben (9, 1—16). In Persien und in der persischen Zeit ist ein solcher Racenhaß gar nicht denkbar. Wohl aber herrschte durch die Reibungen der Nachbarbevölkerung mit den Judäern in der macedonischen Zeit eine tiefe Gehässigkeit gegen die Letzteren. Dieser Racenhaß gegen die Judäer deutet das Buch in dem zweimal angebrachten Zuge an, daß Mardochai der Esther eingeschärft habe, ihr Volk und Abstammung ja nicht zu verrathen 2, 10; 20), weil sie als Tochter eines mißliebigen Volksstammes nicht gewürdigt worden wäre, dem König zugeführt zu werden. Dieser Zug paßt nur zur macedonischen Zeit inmitten äußerst erbitterter Völkerschaften. Diese judenfeindliche Bevölkerung benutzte mit Gier die Gelegenheit, um die von Antiochus Epiphanes befohlene Vertilgung der Juden zu realisiren. Das 1. Makkabäerbuch erzählt, daß sich Samaritaner, Syrer und Philister dem syrischen Heere angeschlossen haben, die Judäer vertilgen zu helfen (3, 10; 41): *δύναμις Συρίας καὶ γῆς ἀλλοφύλων*. Das waren eben die alten

Erbfeinde des judäischen Stammes. Ihr Racenhaß konnte sich an den Judäern, welche für vogelfrei erklärt worden waren, sättigen. Reflektirt das Buch Esther die Zeit des Antiochus Epiphanes und der Makkabäerkämpfe, so hat der Verf. eben damit einen Wink geben wollen, wie gegen diese Feinde am eigenen Heerde gegen Samaritaner, Philister und Grăcosyrer zu verfahren sei, — ganz so wie es zur Zeit des Ahasverus gehalten worden ist, — sich gegen sie zur Wehre setzen, aber nur nicht die Hand an ihr Eigenthum legen; denn das gehöre dem Königg. Auf keinen Fall dürfe man sich mit dem Könige überwerfen. Der Verf. hoffte noch auf eine Aussöhnung mit Antiochus Epiphanes.

Sämmtliche Schwierigkeiten schwinden, die bei oberflächlicher Betrachtung des Buches Esther aufstoßen, mit der Annahme daß es keine Geschichte, sondern wie einige Partien im Buche Daniel, der Reflex eines Zeitbildes aus der angegebenen Epoche in historischer Form ist. Die Verschwommenheit in der Zeit der Begebenheit, die geflissentlich dunkel gehalten ist, gehört eben zur Intention. Der Leser soll nicht erkennen, ob die Erzählung während des babylonischen Exils oder in der nachexilischen Zeit-Epoche gespielt hat. Der Verf. wollte die Geschichte glaublich machen; hätte er sie ganz bestimmt in die letztere Zeit gesetzt und erzählt, daß nach der Rückkehr der Judäer nach Jerusalem Gefahren über dieselben heraufbeschworen waren, so hätte er die Illusion zerstört. Denn die Erinnerungen aus dieser Zeit waren nicht so ganz und gar erloschen. Noch weniger durfte er die Geschichte in die Zeit der babylonischen Könige versetzen, weil dann die weite Zerstreuung als historisch unwahr erkannt worden wäre. Man darf nicht vergessen, daß der Verf. sich grade an zweckte Leser wendet, welche in der Geschichte nicht unkundig waren. Zeigt doch selbst der assidäische Verf. des Buches Daniel Vertrautheit mit der macedonischen Geschichte. Daß Esther die

Verfasserschaft des Buches in dubio ließ (o. Eing.), hängt mit der Verwebung des Purim-Festes in seine Erzählung zusammen, welche so recht tendenziös erscheint.

Der Verf. wünschte, wie schon gesagt, daß die von ihm erzählten Vorgänge, die Gefahren und die Errettung, von seinen Lesern als wahre Thatsachen *geglaubt werden* mögen, damit sie daran einen Halt fänden. Eine erzählte Begebenheit kann erfunden sein. Aber wenn sie sich auf eine feststehende Thatsache bezieht, so kann sie nicht angezweifelt werden. Zu diesem Zwecke flocht das Buch Esther das Purim-Fest ein. Thatsächlich wurde es seit längerer Zeit von allen Judäern in der Heimath gefeiert und zwar mit großem Jubel und zweitägig. Aus welcher Veranlassung ist das *Wein-* oder *Faßfest* entstanden? Keiner wußte den Ursprung anzugeben, eben weil es sich allmälig hier und dort eingebürgert hatte. So konnte es der Verf. als Unterlage für seine Erzählung gebrauchen. Er brauchte nur dem Worte פורים „Fässer" die Bedeutung „Loos" zu vindiciren und recht eindringlich zu wiederholen: *Pur* bedeute „*Loos*" (פור הוא הגורל), um ein Faktum für seine Fiktion zu haben: daß das Wein- und Freudenfest des Purim immer und immer den glücklichen Umschwung vergegenwärtige. Daher auch die Zweideutigkeit in der Erzählung desselben: *Darum feiern* es die Judäer (9, 19) und darum *sollen* sie es *stets* feiern! (V. 21). Auch die zweitägige Feier führt er auf denselben Ursprung zurück; sie soll die Erzählung ganz besonders stützen. Sie erinnert, daß die Judäer außerhalb Susa's zur Abwehr der Judenfeinde am 13. Adar gekämpft und am 14. ausgeruht haben; darum feiern sie diesen Tag. Die *Judäer* in den *großen Städten* dagegen — ja, so hätte die Motivirung für die *städtische* Purim-Feier lauten sollen — aber dieses Moment konnte der Verf. nicht gebrauchen; darum gibt er ihm eine andere Wendung: die *Judäer in Susa* mach

ten sich zwei Tage und ruhten erst am 15. Adar, darum feierten sie — nicht so — darum feiert man die beiden Tage (Vergl. oben). Aus dieser eigenthümlichen, geflissentlich dunkel gehaltenen Darstellung ersieht man — wenn man erst darauf aufmerksam gemacht wird — daß der Zusammenhang zwischen dem Purim-Fest und der Erzählung nur lose ist.

Dem Verf. kam aber viel darauf an, diesen Untergrund für die Beglaubigung seiner Erzählung zu gebrauchen. Um den Zusammenhang als unbezweifelt hinzustellen, fügt er den ganzen Schluß hinzu, der erst durch diese Betrachtung verständlich wird. Das Buch hebt besonders hier hervor, daß das Purim-Fest von Mardochai eingesetzt worden sei, und zwar habe er ausdrücklich die Erinnerung an die Rettung damit in Verbindung gebracht [1]). Er habe einen Brief an die Judäer der vielen Länder gerichtet und in demselben die Geschichte kurz rekapitulirt [2]). In Folge dieses Sendschreibens von Mardochai hätten die Judäer das Purim-Fest für die Dauer

---

1) Michaelis und nach ihm Bertheau halten V. 9, 20—32 als ein späteres Einschiebsel; es gehört aber streng zum Ganzen. Der Verf. will damit dem Einwurf etwaiger Skeptiker vorbeugen, daß der Zusammenhang zwischen Begebenheit und Fest nur ein subjectiv erfundener sein könnte. Darum fügt er hinzu, daß Mardochai selbst im ersten Briefe diesen Zusammenhang betont habe. Darum wird noch einmal auf die Begebenheit und dieses Purim-Fest hingewiesen.

2) Offenbar ist V. 9, 24—25 eine kurze Rekapitulation der Erzählung, wie sie sich für ein Sendschreiben eignet. Vorausgeschickt muß werden, daß וכאמת לפני המלך sich nur auf ein vorangegangenes substantiv femin. beziehen kann, also auf Esther. So giebt es Pesch. richtig wieder: ומא דעאלת הות אסתיר. Höchst gezwungen ist daher die Auslegung, die es sächlich auffaßt „als es vor den König kam.“ Es fehlt ein Satz in diesem Stücke, wie denn überhaupt manche Lücken im hebräischen Texte wahrnehmbar sind, welche die Versionen zum Theil ergänzen. Es fehlt hier ותמצא אסתר חן בעיניו המלך und darauf וכאשר לפני המלך אמר וגו׳. Die Erzählung schließt sich an V. 23, an den Satz ואת אשר כתב מרדכי אליהם an. Der Anfang von V. 28 ist proleptisch im Zusammenhange mit V. 24.

zu feiern, übernommen, was ſie gleich nach der Errettung von ſelbſt gethan hatten, aber nur einmal, das erſte Mal (9, 23) וקבל (l. וקבלו) היהודים את אשר החלו לעשות. Zur Bekräftigung und Einprägung wird nochmals wiederholt, daß der Name פורים nicht aus alter Zeit, ſondern aus eben dieſer Zeit ſtamme, als Erinnerung an das Looſen und die Rettung, und daß Mardochai's Brief gerade darauf Bezug genommen habe[1]). Die Judäer haben daher in Folge des Sendſchreibens von Mardochai das Purim-Feſt angenommen (V. 27, Ausführung von V. 23) für ſich, ihre Nachkommen und die ſich ihnen anſchließen (die Proſelyten) als ewige Gedenkfeier (V. 28 נזכרים). Noch mehr, das Feſt ſei ſo wichtig, daß ſogar die Königin Eſther es der Mühe werth betrachtet habe, im Verein mit dem bereits hochgeſtellten Mardochai noch einmal ein Sendſchreiben an ſämmtliche Judäer zu erlaſſen und ſie zu ermahnen, die Purim-Tage dauernd und zur Erinnerung zu feiern. Zu deſſen Beſtätigung wird noch angeführt, daß

---

[1]) V. 9, 26 על כן על כל דברי האגרת הזאת ומה ראו על ראו על ככה ומה הגיע אליהם bietet außerordentlich ſyntaktiſche Schwierigkeiten, deren die Ausleger nicht Meiſter werden konnten. Er iſt jedenfalls nicht ganz intakt. Nach der Verſion A der LXX lautet er verſtändlicher: *διὰ τοὺς κλήρους . . . . διὰ τοὺς λόγους τῆς ἐπιστολῆς ταύτης, καὶ ὅσα πεπόνθασι διὰ ταῦτα καὶ ὅσα αὐτοῖς ἐγένετο.* In hebräiſcher Rücküberſetzung würde der Vers alſo lauten: על דברי האגרת הזאת ומה קרא ום על ככה ומה הגיע אליהם. Aus קראום iſt ראו geworden.

Vgl. 4, 7; 6, 13, wo קרה „unglückliches Begegniß" bezeichnete. Indeſſen iſt das Verſtändniß des Verſes noch nicht vollſtändig erſchloſſen. Die LXX haben nicht das zweite mal על כן; es iſt gewiß Dittographie. Der Vers würde alſo folgende Geſtalt erhalten; על כן קראו לימים האלה פורים על שם הפור על כל דברי האגרת הזאת ומה קרא ום על ככה ומה הגיע אליהם. Wegen des ganzen Inhalts dieſes Briefes, was ihnen (den Judäern) deswegen (wegen des Looſes) zugeſtoßen iſt (das drohende Unglück), und was ihnen ſpäter zugekommen (nämlich die Wendung zum Glücke).

die Judäer Esthers Ermahnung eben so, wie das von ihr vorher angeordnete Fasten befolgt haben [1]). Endgültig hat nun eigentlich die Königin Esther das Purim-Fest mit seinen Erinnerungen bestätigt (V. 32 וְמַאֲמַר אֶסְתֵּר קַיָּם דִּבְרֵי פוּרִים והמלה). — Es ist also wichtig genug, und es ist auch in das Buch eingeschrieben worden. (וְנִכְתַּב בַּסֵּפֶר). Darin liegt die Andeutung, daß die ganze Erzählung des Buches Esther in dem zweiten vom Esther ausgegangenen Sendschreiben (אִגֶּרֶת הַפּוּרִים שֵׁנִית) enthalten gewesen sei, daß also der Verf. nichts dazu gethan habe. Es sei also an der Wahrheit der Erzählung wie an dem Zusammenhange derselben mit dem Faßöffnungsfeste nicht zu zweifeln.

Freilich für die Kritik gilt auch hier das qui nimis probat, nil probat. Gerade das geflissentliche Betonen, daß das Purim-Fest erst in Folge der im Buche erzählten Begebenheit entstanden, daß die Erzählung dadurch bewahrheitet sei, und daß Mardochai und Esther das Purim-Fest zum ewigen Andenken eingesetzt und die Erzählung in das Buch verzeichnet hätten, beweist das Entgegengesetzte, daß der Ursprung des Ersteren ein ganz anderer war, und daß die Begebenheit nicht auf historischem Grunde beruht.

Wir können jetzt unsere Untersuchung dem Abschlusse zuführen. Es hat sich herausgestellt, daß das Buch Esther eine Tendenzschrift ist, wie das Buch Daniel, und daß es diesem ganz gleich die Situation der Judäer in der

---

[1]) V. 29 bietet Schwierigkeiten, namentlich was אֵת כָּל תֹּקֶף betrifft, denn אֵת אִגֶּרֶת פּוּרִים הַשֵּׁנִית hängt von וּכְתַב ab. Im V. 30 müßte man nach Besch. lesen וּשְׁלֹשׁ statt וְשָׁלוֹם. Das Wort תֹּקֶף neuhebräisch, sonst und auch in diesem Buche für „Stärke, Macht" gebraucht, scheint hier wie das griechische δύναμις die Bedeutung Nachdruck zu haben, also אֵת כָּל תֹּקֶף „mit allem Nachdruck". Es müßte aber hebräisch lauten בְּכָל תֹּקֶף. V. 29 ist wohl zu l. הַשְּׁנִית st. הַשֵּׁנִית.

Makkabäerzeit reflektirt, und endlich, daß es wie dieses zum Zweck hat, die Unglücklichen in Folge des Religionszwanges und des Vernichtungsbefrets durch ein Beispiel aus der Vergangenheit zu ermuthigen und aufzurichten. Aber während das Buch Daniel für Fromme und Gläubige bestimmt war, so war das Buch Esther für Weltlichgesinnte und Kleingläubige geschrieben, um auch diese zum Ausharren zu bewegen. Damit ist die Tendenzfrage erledigt.

Die Zeitfrage ist darin involvirt. Das Buch Esther, welches ebenso wie Daniel griechische Elemente verräth und auch dieselbe Zeitlage durchschimmern läßt, kann nur gleich diesem unter Antiochus Epiphanes verfaßt worden sein. Die Zeit läßt sich noch ein wenig näher bestimmen. Das Buch Daniel ist entstanden, nachdem Antiochus seinen Zug nach Persien bereits angetreten hatte. (Daniel 11, 44, verglichen mit 1 Makkab. 3, 31 fg)., etwa im Jahre 167. Das Buch Esther scheint etwas früher entstanden zu sein, als Antiochus Feldherren bereits die ersten Niederlagen gegen die Makkabäer erlitten hatten. Darauf spielt V. 6, 13 an: wer einmal im Kampfe mit den Judäern eine Niederlage erlitten hat, kann ihnen nicht mehr beikommen und wird immer tiefer fallen. Antiochus' Anwesenheit in der Nähe wird vorausgesetzt, da mit der Erzählung ein Wink gegeben wird, wie man ihn ansehen soll, das Volk der Judäer nicht zu vernichten und ihm beizubringen, welchen Schaden er sich selbst d. h. seinen ohnehin zerrütteten Einnahmequellen zugefügt habe (vgl. oben). Beide Bücher, Daniel und Esther, sind selbstverständlich in Judäa verfaßt worden.

Was gegen diese Zeitlage geltend gemacht wurde und gemacht werden könnte, ist von gar keinem Gewichte. Man berief sich auf die genaue Kenntniß des Verf. von persischen Zuständen und Einrichtungen und auf persische Namen, die so vielfach im Buche Esther vorkommen sollen. Das eine und das andere

Argument läßt sich in Dunst auf, wenn man sie kritisch anhaucht. Was weiß denn eigentlich der Verf. Großes von persischen Zuständen und Sitten? Im Gegentheil geht aus dem Buche hervor, daß derselbe Persien als Großmacht nur historisch kannte; es verräth nach vielen Seiten hin Unkunde persischer Institutionen. Er läßt die persische Monarchie aus 127 Satrapien bestehen, während Herodot, der doch während Artaxerxes' Regierung seine Geschichtsbücher schrieb, nur von 20 Satrapien weiß, in welche Darius den Ländercomplex eingetheilt hat (III, 89). Denselben geographischen Schnitzer machte auch der Verf. des Buches Daniel (s. oben). — Man kann doch nicht etwa die Angabe als persische Sitte hinnehmen, daß die für den König ausgehobenen Jungfrauen je ein ganzes Jahr gesalbt werden mußten, ehe sie zum königlichen Beilager zugelassen wurden? Dann hätte, wenn recht viele Jungfrauen zu gleicher Zeit auf die Anwartschaft gesetzt waren (2, 8), die Zweite zwei, die Dritte drei Jahre und die Zwanzigste zwanzig Jahre warten müssen, bis sie dem König zugeführt wurden! Wer sieht nicht ein, daß diese ganze Schilderung nichts weiter als eine Fiktion ist? Keiner der persischen Könige ließ sich so weit herab, die Hauptkönigin aus allen Ständen erst aufzusuchen; sie heiratheten vielmehr nur Töchter der vornehmen Perser.

Ebenso fingirt ist die Sittenschilderung, daß der König jedem unberufen Eintretenden durch das Entgegenstrecken des Scepters gewissermaßen Amnestie für das Vergehen ertheilt habe. Es war allerdings am persischen Hofe untersagt, unangemeldet vor dem König zu erscheinen, aber es war Jedermann gestattet, sich anzumelden, dann bedurfte es des entgegengestreckten Scepters nicht. Auch konnte Niemand dazu kommen, unangemeldet einzutreten und auf das Scepter zu rechnen, denn die Thürhüter (שמרי הסף) sorgten dafür, daß Niemand zum innersten Gemach des Königs vordringen konnte. Aus Herodot geht

übrigens hervor, (III 13), daß einige Große das Privilegium genossen, unangemeldet sogar in das Privatgemach des Königs eindringen zu dürfen. Und dieses Privilegium sollte nicht mindestens auch der Königin vorbehalten geblieben sein? Es geht gerade daraus hervor, daß der Verf. mit der persischen Hofetiquette nicht vertraut war.

Man hat Citate aus Herodot, Xenophon und Arrian herbeigezogen, daß die persischen Könige die προσκύνησις für sich verlangt haben, und aus Plutarch und Curtius erhärtet, daß diese Könige als Götter, als Inkarnation von Ahura-Mazda, verehrt wurden, um zu beweisen, daß der Verf. die persischen Sitten und Anschauungen genau gekannt haben müsse, indem er den Mardochai dem Günstling Haman diese Verehrung verweigern läßt. Es bedarf dieses Aufwandes von archäologischen Citaten nicht, um die Sache zu erklären. Es geht im Gegentheil daraus hervor, daß der Verf. die persischen Anschauungen nicht gekannt hat. Die Höflichkeit des προσκυνεῖν von Niederen gegen Höhere war auch im israelitischen Alterthum üblich. Es ist das השתחוה. Das hätte Mardochai ohne Bedenken vor Haman thun dürfen. Sein Bedenken war aber — wie es dargestellt wird — weil er auch vor Haman knieen sollte. „Knieen" כרע kommt im Hebräischen nur als Zeichen der Adoration für Gott (oder Götter) vor. Ahasverus hatte befohlen, daß Jedermann vor Haman knieen und sich niederwerfen sollte (והשתחוו לו) d. h. ihm göttliche Verehrung erweisen sollte. Das durfte Mardochai eben nicht. In so fern ist die Darstellung sachgemäß. Aber Unkunde zeigt sich doch darin. Wie konnte der persische König seinem Günstling diese höhere göttliche Adoration zuwenden? Wenn diese je bei Persern vorgekommen ist, d. h. wenn sie mit der προσκύνησις identisch ist, und darin das Moment liegt: Persas reges suos inter Deos colere, so durfte

sie, als Attribut der Majestät, mit dem Könige, als Incarnation der Gottheit, erwiesen werden, aber keineswegs einem Unterthan, möchte dieser auch noch so hoch gestellt sein. Es ist also ein archäologischer Mißgriff von Seiten des Verf., weil er die persische Sitte nicht kannte. Er mußte ihn aber begehen, weil er ein Moment benutzte, wodurch der Befehl des Königs mit der Anforderung des Judenthums in Conflikt gerathen sollte. Die Ausleger bewegen sich bei diesem Punkte in lauter Unklarheit, und auch die griechischen Paraphrasten wußten sich die Sache nicht recht zu erklären, warum denn eigentlich Mardochai Opposition gemacht hat. Der Zusatz zum apokryphischen Esther, das Gebet, läßt Mardochai sprechen: μηδένα προσκυνήσω πλὴν σοῦ, τοῦ (Θεοῦ) ἀληθίνου. Aber προσκυνεῖν (השתחוה), als Zeichen der Höflichkeit, war, wie angegeben, nach der jüdischen Anschauung nicht verboten. Nur im Niederknien liegt das Hauptgewicht, das war Adoration, und dadurch wird der Conflikt herbeigeführt. Und eben dieses Moment zeugt von der Unkunde des Verfassers bezüglich der persischen Sitte, daß ein König gestattet haben soll, seinen ersten Diener als einen inkarnirte Gottheit zu verehren.

Allerdings weist die Siebenzahl der dem König zunächst stehenden Würdenträger auf persischen Ursprung, als Abbild der sieben Amschaspands. Allein, diese Kunde braucht nicht auf Autopsie zu beruhen, im Gegentheil, die übertriebene Anwendung dieser Zahl: sieben Eunuchen, eben so viel Sklavinnen für jede dem König zugedachte Schönheit, scheint dafür zu sprechen, daß der Verf. nur eine dunkle Kunde davon hatte. Die sieben persischen Räthe waren übrigens in Palästina bekannt (vgl Esra 7, 14). Es scheint sogar, daß schon die alt jüdäischen Könige von sieben Vertrauten (שרים הנראים פני המלך) umgeben waren, wenn man II Kön 25, 19 mit Jeremia 52, 25 vergleicht. Es ist also keine Nöthigung anzunehmen, daß der

Verf. des Buches Eſther in der perſiſchen Epoche gelebt oder gar in Perſien geweilt hat.

Es iſt nicht bekannt, daß die perſiſchen Könige mit Ertheilung ihres Siegelringes einem Günſtling die höchſte Gunſt und Vollmacht zugewendet hätten. Aber wenn dieſe Hofſitte auch bei den Perſern üblich geweſen ſein mag, ſo folgt noch nicht daraus, daß der Verf. ſie aus einer Art Autopſie gekannt hat; er kann ſie aus Geneſis 41, 42 entlehnt haben. Uebrigens ſcheint ſie auch am macedoniſchen Hofe geherrſcht zu haben. 1. Makkabb. 6, 15 referirt: Antiochus Epiphanes habe vor ſeinem Tode ſeinem Günſtling Philipp mit der Ertheilung ſeines Siegelringes Vollmacht gegeben.

Eben ſo wenig zeugt die Bekanntſchaft des Verf. mit dem perſiſchen Angaria-Poſtweſen für die Abfaſſung des Buches in der perſiſchen Epoche. Es iſt nicht denkbar, daß Alexander der Große und die Diadochen dieſe für die Regierung ſo nützliche Einrichtung nicht beibehalten haben ſollten. Die Römer haben dasſelbe Poſtweſen ebenfalls eingeführt, und man iſt nicht genöthigt anzunehmen, daß ſie es direkt den Perſern entlehnt haben; es kann eben eine Nachahmung der macedoniſchen Einrichtung geweſen ſein, und bei den Macedoniern die Beibehaltung der perſiſchen Inſtitution.

Daß der Verf. Mardochai, noch ehe er zur Beamtenklaſſe gehört hat, ſtets am Thore des Königs בשער המלך weilen läßt (2, 19. 21; 4, 2), iſt ein verdächtigender Zug für ſeine Kenntniſſe der perſiſchen Verhältniſſe. Denn ἐπὶ θύρας παρεῖναι oder θεραπεύειν bedeutet: „Aufwartung bei Hofe machen, zu den Hofbeamten gehören“ (vergl. Xenophon, Cyropädie VIII, 1, 6—16, 3, 47 und Parallelſt.). Wer nicht zum Hofgeſinde gehört, hatte keine Berechtigung „am Thore“ zu weilen. Das folgt ſogar aus Eſther ſelbſt: 3, 2 עבדי המלך אשר בשער המלך. — Nun war Mardochai dem Könige bis zum Au-

genblicke, als dieser sich der ihm geleisteten Dienste erinnerte, völlig unbekannt, hatte also kein Amt bei Hofe. Esther selbst durfte ihn nicht befördern, um nicht eben dadurch ihre Abstammung zu verrathen, was ihr Mardochai so sehr eingeschärft hatte. Und doch soll er sich am Thore aufgehalten haben! Die griechischen Paraphrasten fühlten diese Inconsequenz und lassen Mardochai's Beförderung zur ersten Staffel der Hofbeamten in Folge der von ihm entdeckten Verschwörung gegen den König eintreten. Beide Versionen A. u. B. referiren im apokryphischen Kapitel von Mardochai's Traum, der König habe befohlen, daß Mardochai am Hofe des Königs fungiren sollte, und daß ihm für die Entdeckung Geschenke gegeben werden. (I 17) *καὶ ἐπέταξε ὁ βασ. Μαρδοχαίῳ θεραπεύειν ἐν τῇ αυλῇ* (A.); *καὶ ἔδωκεν αὐτῷ δόματα περὶ τούτων* (ist auch in B. angedeutet). Auch in der treuen Uebersetzung giebt A. ישב בשער המלך mit *Μαρδοχαῖος ἐθεράπευεν ἐν τῇ αὐλῇ* wieder. Aber das verstößt gegen die ganze Anlage des Originals, indem die Diener des Königs ausdrücklich diesem auf seine Frage: welche Belohnung Mardochai zugekommen sei, entgegnete: es ist nichts für ihn geschehen (6, 3), לא נעשה עמו דבר. Mardochai blieb also bis zur Zeit, als der König durch Schlaflosigkeit an dessen großen Dienst erinnert wurde, diesem vollständig unbekannt. Und doch soll er „am Thore des königlichen Palastes gesessen" haben! Das verräth geradezu Unkenntniß der persischen Hofetiquette.

Damit hängt die Erzählung von der Aufzeichnung dieser That Mardochai's in dem Erinnerungsbuche zusammen (2, 23; 6, 2), woran man besonders die Kunde des Vers. von persischen Dingen hat finden wollen. Man beruft sich dabei auf das Zeugniß des Herodot, daß die Wohlthäter der persischen Könige in ein Gedenkbuch eingeschrieben zu werden pflegten (VIII. 85): *Φύλακος δὲ εὐεργέτης βασιλῆος ἀναγράφη . . . οἱ δὲ εὐεργέται*

τῶν β. Ὀροσάγγαι καλέονται. Allein abgeſehen davon, daß das Buch Eſther nicht dabei, wie ſonſt, bemerkt, es ſei nach dem perſiſchen und mediſchen Geſetze geſchehen כדת פרס ומדי, ſo zeugt dieſer Umſtand gerade für die Unkenntniß der perſiſchen Sitten von Seiten des Verf. Denn war Mardochai als Wohlthäter des Königs in das Buch eingeſchrieben, ſo konnte er nicht obſkur geblieben ſein, da ein ſolcher, wie Herodot's Worte angeben, durch einen Amtstitel Orofanga ausgezeichnet zu werden pflegte. War Mardochai ein Orofanga und ſo zu ſagen decorirt, ſo durfte Haman nicht wagen, ſeine Hinrichtung zu verlangen. Die ganze Anlage der Verkettung in der Erzählung des Buches liegt darin, daß Mardochai bei Hofe bis ganz zuletzt vollſtändig unbekannt geblieben iſt. Und doch ſoll er als Wohlthäter des Königs eingeſchrieben worden ſein! Nein, der Verf. kannte die Auszeichnung der Orofangen am perſiſchen Hofe durchaus nicht, ſondern er wußte lediglich, daß es ehemals Jahrbücher der iſraelitiſchen und judäiſchen Könige gegeben hat, und daß in dieſelben alle wichtigen Begebenheiten eingetragen wurden. Er ſetzte daher voraus, daß auch die perſiſchen Könige eine ſolche Reichs-Chronik gehabt haben; dieſe, nicht etwa „das goldene Buch der Wohlthäter des Königs“ läßt er dem König während ſeiner Schlafloſigkeit vorleſen. Mit einem Worte, nicht eine einzige Stelle in Eſther weiſt mit Entſchiedenheit darauf hin, daß der Verf. unmittelbare Eindrücke aus dem Beſtande der perſiſchen Monarchie empfangen oder wiedergegeben, und ebenſo wenig, daß er in Perſien gelebt hat. Manche Züge ſprechen gerade dafür, daß Verf. Persarum mores nur ſchlecht gekannt hat.

Was die ſogenannten echt perſiſchen Eigennamen im Buche Eſther betrifft, ſo iſt es wirklich zu verwundern, wie beſonnene kritiſche Ausleger ſie gelten laſſen konnten. Von den 30 männlichen und 2 weiblichen Eigennamen in demſelben klingen die

meisten vielmehr aramäisch mit der Endung תא oder תא als persisch: wie אבגתא אדמתא אספתא אריסתא אבגתא בוגתא פרשנדתא פרמשתא. Nicht ein einziger derselben hat einen vollen persischen Klang, etwa wie Arbupales, Ariobazanes, Arsakes Arsanes, Artaphernes, Artabazes, Autophradates, Gobryes, Marbones, Mithradates, Othanes, Pharnabazes, Tiribazes, Tissaphernes. Herodot macht die Bemerkung, daß sämmtliche persische Eigennamen die Endung „es" hatten (I 139). Im Buche Esther kommt nicht ein einziger Name mit dieser Endung vor. Nicht einmal die Namen der sieben, dem König zunächst sitzenden Vornehmen klingen persisch; einer darunter ist geradezu semitisch תרשיש. Wie viel Mühe sich auch die Parsisten gegeben haben, die hier vorkommenden Eigennamen persisch zu etymologisiren, so ist es Ihnen doch mißlungen; sie müssen stets zu Compositа Zuflucht nehmen. Die kühnsten Etymologen wissen nicht, wie sie den Namen Waschti persisch unterbringen sollen. — Der Name אסתר erinnert viel mehr an das griechische ἀστήρ als an das persische Sitareh. Hadassa, der Hauptname der Esther, soll wahrscheinlich die durch griechische Historiker und Tragiker berühmt gewordene Königin Atossa sein; daher die Erklärung הדסה היא אסתר. Gut. Aber Atossa war doch Cyrus' Tochter, und nicht Abichajil's, war eine im jüdäischen Kreise aufgefundene Schönheit, und Atossa war Darius' Frau, und das Buch vermählt sie mit Ahasverus! Es kann demnach nicht unter der Perserherrschaft verfaßt sein. Während solchergestalt kein einziger unzweifelhaft persische Eigenname angetroffen wird, klingt der Name אריסי entschieden griechisch (oben).

Die wenigen Apellative, scheinbar persischen Ursprungs in diesem Buch beweisen nicht viel: אחשדרפנים, פרתמים kommen auch in Daniel vor, das doch entschieden zur Zeit, des Ant.

Epiphanes verfaßt wurde. כתבא ist wahrscheinlich gar verschrieben für כתבן (Ezra 4, 11; 7, 11.), und dieses Wort kann weit eher aramäisch als persisch sein. Dagegen stößt man nicht auf das Wort נשתון „Schreiben" in Esther, obwohl es so nahe liegt und unzweifelhaft persisch ist. Ob אחשתרנים persisch ist, etwa abzuleiten (nach Pott) von csayo-schutur (rex Camelus oder Camelus regius) oder (nach Andern) von Khshartana (regii), als Adjectiv zum vorhergehenden), ist auch noch nicht so überzeugend gewiß. Die im persischen Reiche lebenden Juden in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten wußten das Wort nicht zu deuten (Trakt. Megillah p. 18 a.): מי ידיעינן אנן האחשתרנים ? „Wissen wir denn, was אחשתרנים bedeutet?" Also die mit der persischen Sprache Vertrauten kannten das Wort eben so wenig, wie die griechischen und aramäischen Vertenten.

Aber selbst zugegeben, daß dieses und noch eines oder das andere Wort im Buche persischen Ursprungs wäre, und daß das Buch Esther auch hin und wieder persische Einrichtungen verriethe, so würde dieses Moment doch kein bedeutendes Gewicht in die Wagschale werfen. Die seleucidischen Könige herrschten bekanntlich auch über Persien; mehrere derselben hielten sich längere Zeit in dieser Gegend auf. Namentlich hielt Antiochus Magnus lange Hof im transtigranischen Asien. Warum sollten nicht persische Dinge und Worte vermittelst des Hofes, des Harems, Gefolges und Anhanges nach Syrien eingeschleppt worden sein, wie griechische Elemente durch dieselben Media bis nach Persien und Indien eingedrungen sind? Es war damals die Zeit des Synkretismus von Hellenismus und Asiatismus. Asien wurde hellenisirt, und Griechenland mit seinen Annexen wurde so zu sagen barbarisirt.

Kaum braucht das Argument ernstlich widerlegt zu werden, welches etwa von der griechischen Uebersetzung (richtiger Para-

phraſe) auf das höhere Alter des Buches Eſther angeführt werden könnte. Einer der griechiſchen Paraphraſten deſſelben (es muß deren noch mehr als zwei gegeben haben [1]) hat zum Schluß eine ſcheinbar hiſtoriſche, durch ein chronologiſches Datum documentirte Nachricht in der Unterſchrift: daß Doſitheos, der Prieſter und Levite, ſo wie ſein Sohn Ptolemäus dieſen Purim-Brief (*τὴν παρακειμένην ἐπιστολὴν τῶν Φρουραὶ* oder *φρουρίμ*) im vierten Jahre der Regierung des Ptolemäus und der Kleopatra irgend wohin gebracht (*εἰσήνεγκε*) hätte, und daß Lyſimachos, der Sohn des Ptolemäus in Jeruſalem, ihn überſetzt habe. [2]) Gewöhnlich wird angenommen, daß von den fünf oder ſechs Ptolemäern, deren Gemahlinnen Kleopatra hießen, unter dem hier genannten Ptolemäus Philometor zu verſtehen ſei (vergl. Fritzſche a. a. O. I. S. 72). Allein am allerwenigſten konnte dieſer damit gemeint ſein; denn als dieſer zur Regierung gelangte (181), war er nicht älter als ſechs Jahre alt und ſtand unter Vormundſchaft ſeiner Mutter Kleopatra. Im vierten Jahre ſeiner Regierung war er zehn Jahre alt. Konnte er damals ſchon eine Frau Kleopatra gehabt haben? Außerdem iſt es unſtreitig, daß die Nachſchrift ſich nicht auf eine wörtliche Ueberſetzung, ſondern auf die vorliegenden mit langen Zuſätzen und Ausſchmückungen verſehene Paraphraſe bezieht. Das Wort *ἑρμηνεύειν* wurde in demſelben Sinne wie תרגם auch für eine homiletiſch erweiterte Paraphraſe gebraucht.

---

1) Vgl Fritzſche exeg. Handb. zu den Apokryphen des alt. Teſt. Einleitung. Die zweierlei Ueberſetzungen hat Fr. edirt. *Εσθηρ* duplicem libri textum etc. 1848.

2) Der Schluß dieſes Epigraphs iſt völlig unverſtändlich.: *ἐπιστολὴν ἣν ἔφασαν εἶναι καὶ ἑρμηνευκέναι Δυσίμαχον Πτολεμαίου, τὸν ἐν* (Var. *ἐκ*) *Ἱερουσαλήμ.*

Genau genommen, sind die vorhandenen zwei griechischen Paraphrasen ebenfalls Tendenzschriften, berechnet für die alexandrinischen Juden. Indem der Verf. der Nachschrift so ungewöhnlich präcisirt: wer das Buch eingeführt und wer es übersetzt hat, wollte er ihm damit das Siegel der Wahrheit aufdrücken. Und das ist eben Tendenz. Denn die Angabe, daß Dositheos, der zugleich Priester und Levite (כהן und לוי) gewesen sei, verräth ohne Weiteres eine geflissentliche Täuschung, die nur bei den, mit palästinensischen Verhältnissen unbekannten alexandrinischen Juden Glauben finden konnte. Eben so wenig konnte ein Lysimachos in Jerusalem eine griechische Uebersetzung oder Paraphrase angelegt haben. In Jerusalem verstand man immer blutwenig Griechisch, um es schriftstellerisch anwenden zu können, und dem Historiker Flavius Josephus ist es zwei Jahrhunderte später nicht leicht geworden, griechisch zu schreiben. Daher würde es wenig nützen, wenn man statt ἐν Ἱερουσαλήμ emendiren wollte ἐξ κ. Denn ein in Jerusalem Geborener brauchte lange, lange Zeit, ehe er sich der griechischen Sprache bedienen konnte. Der jüngere Sirach sagt selbst, daß er erst nach längerem Aufenthalte in Aegypten die hebräischen Sprüche seines Großvaters übersetzt hat. Und dabei mögen ihm noch alexandrinische Juden geholfen haben. Dazu kommt noch endlich, daß im 4. Jahre des Ptolemäus Philometor der Pentateuch noch nicht einmal griechisch übersetzt war, sondern erst etwa drei Jahrzehnte später (vgl. Graetz, Geschichte der Juden B. III 2 S. 428 fg.). Kurz, die Nachricht im apokryphischen Esther ist eben so apokryph, wie die ganze Schrift und beweist am allerwenigsten das höhere Alter des Urtextes.

Das aus der ganzen Anlage des Buches Esther durchblickende Resultat, daß es Produkt der gespannten Situation der Makkabäerepoche ist, kann demnach von keiner Seite angefochten werden. Ein Argument, allerdings ein argumentum e silentio,

estätigt dieses Resultat und giebt zugleich an die Hand, daß as Buch mit dem damit verbundenen Purim-Feste gegen das nde des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts noch nicht be- nnt war, und erst später Ansehen erlangt hat. Der Sen- nzendichter Jesus Sirach, welcher etwa ein Menschenalter or dem Ausbruch der Makkabäerkämpfe gelebt hat, zählt in der eihe der verdienstvollen und frommen Persönlichkeiten aus der aelitischen Vorzeit weder Daniel, noch Mardochai uf; er kannte also weder das Buch Daniel, noch das Buch ther. Das erste Makkabäerbuch kennt schon Daniel und seine enossen (2, 59—60), aber noch nicht Mardochai. st das zweite Makkabäerbuch bezeichnet das Purim-Fest als ardochai-Tag und bemerkt ausdrücklich, daß der Nikanor- g am 13. Adar zum Andenken des Sieges der Makkabäer r den syrischen Feldherrn Nikanor, als Gedenktag eingesetzt, e auf einen Tag vorher (15, 36): *πρὸ μιᾶς ἡμέρας τῆς ρδοχαϊκῆς ἡμέρας*. Dagegen schweigt das erste Makkabä- ch bei Erwähnung des Nikanorgedenktages ganz und gar dem darauf folgenden Tage des Purim-Festes (7, 19). Man ohl berechtigt aus diesem Stillschweigen zu schließen, daß und Schrift zur Zeit der Abfassung dieses Geschichtsbuches nicht Beachtung gefunden hatten. Nun ist das erste kabäerbuch unstreitig nach dem Tode Hyrkans I. nach v. Chr. und zwar in Judäa geschrieben worden, entweder Apologie für die Hasmonäerdynastie, deren Ansehen in Folge Kämpfe zwischen Pharisäern und Sadducäern bereits erschüt- war, oder als Spiegel für die sadducäisch gesinnten onäischen Fürsten, um ihnen zu Gemüth zu führen, daß Vorfahren strenge Hüter des Gesetzes und Kämpfer für be gewesen waren. Das erste Makkabäerbuch kann daher zwischen 105 und 79 v. Chr. zur Zeit Alexanders I. ver- vorden sein. Zwischen der Abfassung des 1. und 2. Mak-

kabäerbuches liegt mindestens ein Jahrhundert. Das Buch Daniel hat demnach eher als Esther Beachtung gefunden. Das Letztere und mit ihm das Purim-Fest als Erinnerungsfeier sind wohl erst im letzten Jahrhundert v. Chr. zu Ansehen gelangt und zwar entweder während der Regierung der Königin Salome-Alexandra (79—70) zur Zeit der Reaktion gegen das Sadducäerthum oder noch später, als der Monat Adar in Folge der eingeführten allgemeinen Spenden für den Tempel eine besondere Wichtigkeit erlangt hat. Officiell wird das Purim-Fest erst in der Aufzeichnung der Gedenktage (Megillat Ta'anit) aufgeführt. Am 13. Adar Nikanortag am 14. und 15. Adar die Purim-Tage, an denen keine öffentliche Trauer veranstaltet werden dürfe. Diese Aufzeichnung datirt etwa aus dem Jahr 65 n. Chr. In derselben Zeit ist auch der Kanon der Hagiographen abgeschlossen worden, in welchem auch das Buch Esther seinen Platz fand; nur der Prediger und das Hohelied wurden damals von einer Partei aus dem Kanon ausgeschlossen (s. Graetz, Salomonischer Prediger S. 152 fg.).

Mit der Annahme, daß das Buch Esther eine unhistorische Tendenzschrift und erst zur Makkabäerzeit entstanden ist und die Passionsgeschichte reflektirt, gewinnt auch der ethische und ästhetische Werth dieser Composition. Es negirt durchaus nicht den religiösen Charakter der Zeit, obwohl das religiöse Moment geflissentlich ferngehalten wird. Der Verf. wollte durch diesem Versteckenspielen einen Effekt hervorbringen. Man ist also nicht berechtigt, die Zeit oder das Buch religionslos oder atheokratisch zu nennen. Noch weniger gerechtfertigt ist die Folgerung mancher Ausleger, daß die Judäer so außerordentlich rachsüchtig gewesen wären, indem sie so viele Tausende ihrer Feinde todtgeschlagen haben. Wer wird aus einer Fiktion Schlüsse für die Existenz von Lebensgewohnheiten ziehen? Nach der ästhetischen

Zur Bibel-Exegese.

(Schluß.)

133) Daſ. 10, 8—10: Von dem zweimaligen ואויל שמחים ילבט iſt das letzte Dg. Vgl. Jg. 1884 S. 195 f.

134) Daſ. 16, 16: קנה חכמה מה טוב מחרוץ. Das Wörtchen מה fehlt in den Verſſ. Es iſt Dittogr. von der Endſilbe חכמה, wie ירחק חק — מעט קט — למרכה — שלום.

135) Daſ. 21, 8: והמכפך דרך איש זר וזך ישר פעלו Das völlig unverſtändliche זר iſt eine entſtellte Dg. von זך (vgl. Jg. 1884 S. 302).

136) Daſ. 25, 19—20: מבטח בוגד ביום צרה מעדה בגד ביום קרה חמץ על נתר; das Letzte, welche dem voraufgehenden Schlußhalbv. ähnlich klingt, iſt als Dg. erkannt worden (daſ. S. 417.

137) Hiob 10, 23: ארץ עפתה כמו אפל צלמות ולא סדרים ותפע כמו עפל. Der Schluß iſt unerklärlich: „ſtrahlen in der Finſterniß?“ Und wenn man ותפע, als von עפה ſtaunend „dunkeln“ erklärt, ſo wäre es eine abgeſchmackte Tautologie. Es iſt wohl eine Dg. von עפתה כמו אפל.

138) Daſ. 13, 13—14: ויעבר עלי מה על מה אשא בשני. Sept. hat das fragende מה על nicht. Es iſt Dg.

139) Daſ. 31, 31: אם לא אמרו מתי אהלי מי יתן מבשרו לא נשבע. Der V. iſt höchſt dunkel, und die Verneinungspartikel zum Schluß macht ihn erſt recht dunkel. LXX hat ſie aber nicht. So kann ſie eine Dg. vom voraufgehenden לא ſein (vgl. o. S. 507 Nr. 121).

140) Daſ. 37, 13: אם לשבט אם לארצו אם לחסר ימצאוהו. Der Vers iſt an ſich nicht ſo unverſtändlich, nur das dazwiſchen

5, 13 Haman hat an seinem Glück keine rechte Freude, es hat keinen Werth in seinen Augen, so lange er sieht, daß Mardochai יושב בשער המלך. Dieser Umstand, daß M. an der Pforte des Palastes weilt, kann doch Haman nicht so unzufrieden gemacht haben! Pesch. hat eine durchaus nothwendige Ergänzung ולא דאע מן קדמי, d. h., daß M. nicht vor ihm zittert. Es fehlt demnach im Texte ולא זע ממני.

9, 16 ועמד על נפשם ונוח מאויביהם. Was soll hier das Ruhen? Ruhen vom Feinde? Es ist durchaus zu emendiren ודנקם מאויביהם, von 8, 13. Bertheau, der diese Emendation vorbrachte, hätte nicht nöthig gehabt, eine andere schlechte Erklärung noch hinzuzufügen.

Zur Bibel-Exegese.

(Schluß.)

133) Daſ. 10, 8—10: Von dem zweimaligen ואויל שמחים ילבט iſt das letzte Dg. Vgl. Jg. 1884 S. 195 f.

134) Daſ. 16, 16: קנה חכמה מה טוב מחרוץ. Das Wörtchen מה fehlt in den Verſſ. Es iſt Dittogr. von der Endſilbe חכמה, wie ירחק חק — מעט קט — למרכה — שלום.

135) Daſ. 21, 8: והפכפך דרך איש זר וזך ישר פעלו Das völlig unverſtändliche זר iſt eine entſtellte Dg. von זך (vgl. Jg. 1884 S. 302).

136) Daſ. 25, 19—20: מבטח בוגד ביום צרה מעדה כגר וכיום קרה חמץ על נתר; das Letzte, welche dem voraufgehenden Schlußhalbv. ähnlich klingt, iſt als Dg. erkannt worden (daſ. S. 417.

137) Hiob 10, 23: ארץ עפתה כמו אפל צלמות ולא סדרים ותפע כמו עפל. Der Schluß iſt unerklärlich: „ſtrahlen in der Finſterniß?“ Und wenn man ותפע, als von עפה ſtaunend „dunkeln“ erklärt, ſo wäre es eine abgeſchmackte Tautologie. Es iſt wohl eine Dg. von עפתה כמו אפל.

138) Daſ. 13, 13—14: ויעבר עלי מה על מה אשא בשני בשני. Sept. hat das fragende מה על nicht. Es iſt Dg.

139) Daſ. 31, 31: אם לא אמרו מתי אהלי מי יתן מבשרו לא נשבע. Der V. iſt höchſt dunkel, und die Verneinungspartikel zum Schluß macht ihn erſt recht dunkel. LXX hat ſie aber nicht. So kann ſie eine Dg. vom voraufgehenden לא ſein (vgl. o. S. 507 Nr. 121).

140) Daſ. 37, 13: אם לשבט אם לארצו אם לחסד ימצאהו. Der Vers iſt an ſich nicht ſo unverſtändlich, nur das dazwiſchen

ſtehende אם לארץ verdunkelt ihn. Streicht man das אם als Dittogr. und eben ſo das Wort לארץ vom voraufgehenden V., ſo hat der V. Sinn.

141) Daſ. 40, 11—12: וראה כל גאה והשפילהו וראה כל גאה והכניעהו. Ein ſolcher tautologiſcher Parallelismus hat kein Seitenſtück. Die Verſſ. ſind hier ſehr defekt und geben keinen Aufſchluß. Die Dg. iſt hier augenfällig.

142) Ruth 2, 5—6: ויאמר בעז לנעריו הנצב. על הקוצרים ויען ... חנער הנצב על הקוצרים. Gewiß Dg., wie o. S. 506 Nr. 117.

143) Kohelet 2, 8: שָׁרָה וְשָׁרוֹת ... עשיתי לי שרים ושרות. Die zwei letzten Wörter bringen die Ausll. zur Verzweifelung. Ewald bringt zur Erklärung aller Hand alberne Vergleichung. Die Verſſ. haben daraus Mundſchenke männlichen und weiblichen Geſchlechts gemacht. Es ſind aber wohl nur Dg. von שָׁרִים וְשָׁרוֹת.

144) Daſ. 3, 18: ולראות שהם בהמה המה להם. Es ſind zu viel Tautologien. Ewald ſtößt ſich nicht daran und überſetzt: „Höchſt ſelbſt“! LXX hat aber nur einfach: ὅτι αὐτοὶ κτήνη εἰσί. שהם בהמה. Wenn man auch das המה hinnehmen kann, ſo iſt jedenfalls das להם Dg. vom darauffolgenden V. P. hat übrigens אך בעירא alſo zu l. שהם כבהמה.

145) Daſ. 4, 1: והנה דמעת העשקים ואין להם מנחם. ומיד עשקיהם כח ואין להם מנחם. Die erſte Tautologie iſt gewiß Dg. Uebrigens iſt zu l. וביד.

146) 7, 5: טוב לשמע גערת חכם מאיש שמע שיר כסילים. Es iſt eine unbeholfene Conſtruktion. מאיש iſt eine unverzeihliche Dg. von מִשְׁמֹעַ. Ein Copiſt hat zuerſt geſchrieben מש שמע, das ש Dg. Dann hat ein anderer daraus מאיש gemacht.

147) 8, 1—2: ומי פתר דבר יחכם עז פניו ישנא אני פי מלך שמר. Das pronomen אני verdunkelt den V, LXX hat es nicht. Es iſt eine entſtellte Dg. vom voraufgehenden נא in ישנא, wie רני von תצרני (o. S. 507 Nr. 125).

148) Eſther 9, 26: על כן קראו לימים האלה פורים על שם הפור

על כן כל דברי האגרת הזאת. Das zweite כן על stört das Verständniß. Es ist offenbar D. G. P. hat es nicht, denn die Uebersetzung ממל מלי giebt nur על דברי wieder. Sie hat also auch nicht das Wörtchen כל, das ebenfalls Dg. von על sein kann.

149) Daniel 5, 25: מנא מנא תקל ופרסין. Bei der darauffolgenden Wiederholung dieser Räthselworte ist bloß einmal מנא erwähnt. Theodotion hatte es auch nur einmal vor sich: *Μανῆ θεκὲλ φάρες*. Das zweite ist demnach Dg.

150) Dan. 7, 8: תלת מן קרניא קדמיתא אתעקרו מן קדמיה. Diese Angabe, daß das kleine Horn (Antiochus Epiphanes) drei von den vorangegangenen Hörnern, d. h. von seinen Vorgängern, ausreißen, beseitigen würde, ist höchst dunkel und läßt sich mit der sonst durchweg ermittelten Lösung der apokalyptischen Räthsel nicht vereinen. Man kann wohl herausbringen, daß drei Herrscher bei Ant. Epiphanes' Regierungsantritt beseitigt wurden. Aber es können nach der syrisch-macedonischen Geschichte nicht Vorgänger gewesen sein. Diese Schwierigkeit hat Porphyrius zu dem Irrthum verleitet. Diese 3 „Hörner" „vor ihm" auf einen ägyptischen Regenten und zwei Satrapen-Könige zu beziehen. Andere Ausleger haben wieder andere unmögliche Hypothesen zur Lösung aufgestellt. Nimmt man aber an, daß קדמיתא eine Dg. von dem folgenden קדמיה ist, so ist die Schwierigkeit gehoben. In der Wiederholung V. 20 ist auch nicht von den frühern Hörnern, sondern einfach von drei die Rede: תלת מן קדמיה נפלו. Man hat also in der syrischen Geschichte nur drei Fürsten zu ermitteln, über welche Antiochus gesiegt hat. Der Ausdruck נפל, welcher an der zweiten Stelle statt אתעקרו gebraucht wird, führt darauf, daß nicht eine Ueberwindung der drei durch Kriege gemeint ist, sondern lediglich, daß sie „gefallen", d. h. durch seine Thronusurpation nicht zur Regierung gelangt sind. Und noch deutlicher V. 24: והוא מלכין יהשפיל „er wird sie erniedrigen", d. h.

nicht zum Throne gelangen lassen. Von zweien ist es bekannt, daß sie durch diesen Usurpator verdrängt worden sind, nämlich Heliodor, der Antiochus' Bruder Seleucus, umgebracht und sich des Thrones bemächtigt hatte, und Demetrius, Seleucus' Sohn, welcher erbberechtigt war und durch Antiochos übergangen wurde. Der dritte ist allerdings nicht leicht zu ermitteln. Nach Johannes von Asien soll ein junger Prinz ebenfalls erbberechtigt gewesen und beseitigt worden sein. Wie gesagt, der Text zwingt nicht, daß drei von den zehn Vorgängern durch Antiochos umgekommen seien, wenn man קדמיתא als Dg. streicht. Aber auch das מִן in dem Verstheile תלת מן קדמיתא ist Dg. von dem folgenden. So bleibt nur תלת קדמיתא אתעקרו ונפלו מן קדמיה תלת, völlig entsprechend dem andern Texte: מן קדמיה תלת.

151) Das. 8, 27: ואני דניאל נהייתי (1 ותחליתי. Das Wort נהייתי ist unverständlich; die Erklärung actum est de me ist abgeschmackt. LXX hatte es gar nicht, sondern nur ἀσθενήσας. Folglich ist es Dg. von נחליתי.

152) Das. 9, 8: לנו בשת הפנים למלכינו לשרינו ולאבתינו אשר חטאנו לך. Daß die bereits hingeschiedenen Vorfahren, Könige und Fürsten ob ihrer Sündenschuld Scham empfinden sollen, kann doch vernünftigerweise Niemand hinschreiben. Es ist aber entschieden Dg. von der 2. Verse voraufgehend gebrauchten Wendung (V. 6) אשר דברו בשמך אל מלכינו ושריו ואבתינו.

153) Das. 10, 17: ועתה יוכל עבד אדני זה לדבר אל אדני זה. Das erste אדני זה, das überflüssig ist, fehlt in LXX und bei Thodotion. Es ist gewiß eine proleptische Dg.

154) Das. 11, 30. ובאו בו ציים כתים ונכאה ושב והעם

---

1) ושנתי נהיתה עלי 2, 1 ist kein Beweis für die Bedeutung des היה im Niphal; es ist zu lesen נִדְוֵתָה; wie 6, 19 ושנתה נדחה עלהי.

על ברית קדש תעשה ושב. Die Wiederholung ושב stört den Gedankengang. Es ist die Rede von Antiochus Epiphanes, gegen welchen römische Boten (צירים st. ציים) kommen werden (Popilius Laenas und zwei Mitgesandte), in Folge dessen er gedemüthigt sein und auf den heiligen Bund zürnen und ausführen werde. Aber noch einmal ist er seitdem nicht zurückgekehrt, einen dritten Einfall in Aegypten zu machen. Es kann sich auch nicht auf das Folgende beziehen, etwa (nach der Accentuation) ושב ויכן על עבי ברית. Denn von diesem ist vorher nichts erwähnt. Pesch. hat das zweite ושב nicht. Es ist also gewiß Dg.

155) Dan. 12, 6—7: ויאמר לאיש לבוש הבדים אשר ממעל למימי היאור . . . . ואשמע את האיש לבוש הבדים אשר ממעל למימי היאר. Die nähere Bestimmung, wo dieser Engel gestanden hat, braucht nicht wiederholt zu werden. Es ist Dg.

156) Esra 1, 2—3: לבנות לו בית בירושלם אשר ביהודה. מי בכם מכל עמו . . . ויעל לירושלם אשר ביהודה. Esra Apokryphus (Esra α), welches eine andere Uebersetzung von Esra ist, hat die überflüssige Wiederholung אשר ביהודה nicht. Dg.

157) Dan. 10, 14: עד להשיב חרון אף אלהינו ממנו עד לדבר הזה. Das wiederholte עד verunstaltet die Construktion. LXX und P. lesen על הדבר, περί; מטול, Esra Apocryph. giebt es durch den Genitiv wieder: τοῦ πράγματος τούτου. עד ist jedenfalls Dg. vom voraufgehenden עד. Die Ausll. haben es aber nicht erkannt. J. Hein. Michaelis übersetzt עד als dauernd; Bertheau vergleicht es taktlos mit der Redensart עד למדוק und citirt eine Menge Belege dafür, die so unpassend wie möglich sind.

158) Nehemia 2, 8—9: לקרות את שערי הבירה אשר לבית ולחומת העיר ולבית אשר אבוא אליו . . . ואבוא אל. Das wiederholte ולבית mit dem Relativum ist völlig unverständlich. Das Holz, welches Nehemia brauchen wollte, sollte nur zu Bohlen für die Pforten dienen, welche verbrannt worden

waren (1, 3). Es ſollten alſo nur neue Pfortenthüre gemacht werden für die Mauer der Stadt (לחומת העיר), und für die der Burg (Birah), welche als eine Art Schutzwehr für den Tempel gedient hat (ſpäter Akra, Akropolis, Burg Antonia genannt). Der Tempel ſelbſt dagegen war unverſehrt geblieben und bedurfte keiner Reſtauration. Daher iſt im Verlaufe nur von der Wiederherſtellung der Mauern erzählt, aber nicht ein Wort vom Tempel. Folglich iſt es irrthümlich, hier לבית auf den Tempel zu beziehen. Aber auch Bertheau's Erklärung לבית אשר אבוא אליו, daß es ſich auf Nehemia's Wohnung bezöge, iſt eben ſo falſch. Denn hätte Nehemia bereits ein Haus in Jeruſalem beſeſſen, das der Ausbeſſerung bedurfte, ſo hätte es ausgedrückt ſein müſſen לבית אשר לי — abgeſehen davon, daß er kein Haus beſeſſen haben kann — und hat er erſt ein ſolches neuerbauen müſſen, dann müßte es lauten לבית אשר אבנה. Ohnehin hat N. nichts für ſein eigenes Intereſſe verlangt, ſondern nur für das Allgemeine. Kurz der Beſtheil לבית אשר אבוא אליו bleibt unverſtändlich. Er kann daher nur Dg. ſein לבית אשר von den voraufgehenden אשר und אבוא אליו von dem nachfolgenden ואבוא אל לבית.

159) Daſ. 3, 8: ויעזבו את ירושלם עד החומה הרחבה, ירושלם iſt hier gar nicht am Platze; denn in dieſem Kapitel iſt nur von den Mauern Jeruſalems, aber nicht von der Stadt ſelbſt die Rede. Und nun gar das Wort ויעזבו iſt hier völlig unerklärlich. Die Auslegung, daß damit entweder geſagt ſein ſoll: die Bauenden hätten (das alte) Jeruſalem unbebaut liegen laſſen, verlaſſen (Bertheau), iſt eben ſo gezwungen, wie die, daß ſie den Theil der Mauer verlaſſen hätten, weil er unverſehrt geblieben geweſen wäre. Die Erklärung עזב als ausbeſſern (mit ſchlechter Berufung auf das talmudiſche מעזיבה) hat daſſelbe gegen ſich, daß anſtatt ירושלם hätte החומה ſtehen müſſen. Kurz das Wort ירושלם iſt und bleibt hier

unverständlich und kann nur Dg. sein von dem Worte in dem folg. V. מלך ירושלם. — Was ויעבו selbst betrifft, so kann dieses nur verschrieben sein statt ויחזיקו, (vergl. weiter Nr. 161).

160) Das. 3, 20: אחרי החרה החזיק בחך בן. Daß das Wort החרה hier dunkel ist, haben die Ausll. wohl eingesehen, aber ihre Erklärungen sind haarsträubend (vgl. bei Bertheau z. St.). Keiner ist darauf gekommen, daß es eine Dg. sein muß, da es doch LXX unübersetzt läßt, und zwar von אחרי und החזיק. Lieber substituirten einige dafür die Emendation ההרה, ohne zu bedenken, daß dann der Berg (?) oder Hügel näher hätte bezeichnet sein müssen.

161) Das. 3, 34: ויעבו להם ויכלו בים. Es ist einer der dunkelsten V.V. in diesem Buche. Es wäre zu weitläufig, alle die abgeschmackten Erklärungsversuche anzuführen, geschweige denn sie zu widerlegen. Die Versionen geben keinen Aufschluß. In einem so dunklen Vers-theil kann nur eine Corruptel stecken. Hält man dieses fest, so drängt sich hier das Wort auf, welches so oft in dieser Erzählung gebraucht wird, nämlich החזיק. Folglich ist zu lesen וַיַּחֲזִיקוּ להם statt ויעבו, und ויכלו ist erst recht eine Dg. von ויחזיקו oder ויעבו. — ויכלו בים, ist aber sehr gut durch LXX erklärt: ἆρα δυνήσονται σήμερον = וַיָּכֹלּוּ כַיּוֹם:

162) Das 10, 1—2, וכל ואת אנחנו כרתים אמנה וכתבים ועל החתום שריט לינו כהניט ולוי ושפטים. Die Unbeholfenheit dieser Construktion haben die Ausll. wohl erkannt und, wie immer, Nothbehelfe herangezogen (Vgl. Bertheau). Sept. giebt das Richtige: καὶ ἐν πᾶσι τούτοις . . . . καὶ γράφομεν καὶ ἐπισφραγίζουσιν ἄρχοντες . . . . Λευῖται . . ἱερεῖς . . καὶ ἐπὶ σφραγιζόντων Νεεμίας . . . . d. h. כתבים וְחֹתָמִים שריט לינו כהניט ולוי ושפטים. Die Bedeutung von חתם haben die Ausll. nicht erkannt; sie operiren mit der Parallele in

Jeremia והגלוי החתום, ohne zu bedenken, daß das Verbum in den 150 Jahren zwischen Jeremia und Nehemia eine Nebenbedeutung erlangt hat. Es bedeutet nämlich zur Bestätigung eines Schriftstückes sein Siegelring darauf drücken, also unterſiegeln. So giebt es hier P. richtig wieder ומסהדין על חתמא, d. h. sigillis suis testantur, se foedus observaturos. In diesem Sinn wird das Wort durchweg im Talmud gebraucht חתימת העדים, die Bezeugung der Zeugen durch den Siegelring. Ursprünglich bedeutet es, die Figur des Siegelrings auf ein Document drücken. Vielleicht wäre V. 2 nach LXX besser ועל החותמים zu lesen. „Zu den Unterzeichnern gehören"; doch kann auch das Passivum richtig sein. Jedenfalls ist in V. zu l. ותעצים hinter וכתבים, das ausgefallen ist, und anstatt dessen kann das folgende ועל החתום als Dg. vom folg. V. hinein.

163) Daſ. 13, 29: וכרה להם אלהי על נאלי הכהנה וברית הכהנה והלוים ist in dieser Gestalt unverständlich. Zunächst drängt es sich auf, daß das erste והכהנה Dg. sein muß. Die Priester haben das Bündniß der Priesterschaft besudelt, geschändet, wie der zeitgenössische Prophet ihnen vorwirft שחתם ברית הלוי (Malachi 2, 8). Es muß also gelesen werden על נאלי ברית הכהנה. Sodann ist auch das Wort והלוים unverständlich; denn mit den Leviten κατ' ἐξοχήν, als der von den Priestern gesonderten Klasse, ist kein besonderes Bündniß geschlossen worden. Auch dieses Wort ist Dg. von dem והלוים im folg. V.

164) Chronik I, 12, 33: ומבני יששכר ידעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל. Die Kundigen mit Einsicht zu Zeiten bleibt einmal unverständlich, wie man auch das Wort לעתים dreht und wendet. Die scheinbare Parallele Esther 1, 13 ידעי העתים ist selbst unverständlich. Es scheint eine Dg. zu sein: לדעת מה

wurde verschrieben in לעת ם und ist stehen geblieben als לעתם = לעתים.

165) Das. 1, 28,14: לזהב במשקל לזהב לכל כלי עבודה ועבודה לכל כלי הכסף במשקל לכל כלי עבודה ועבודה. Der V. ist außerordentlich schleppend und tautologisch. LXX hat ihn daher sehr gekürzt wiedergegeben. Der Gedankengang ist, daß David vor seinem Tode seinem Sohne alles auf den Tempel Bezügliche übergeben und edle Metalle für die verschiedenen Geräthschaften zugewogen hat, und zwar Gold für goldene Gefäße und Silber für silberne. Die einfache Construction wäre demnach לזהב במשקל לכל כלי עבודה ועבודה הכסף במשקל לכל כלי עבודה ועבודה. Alles Uebrige und לכל vor הכסף ist Dg.

166) Das. II, 4,3: ודמות בקרים תחת לו סביב . . . שנים עשר בקר יצוקים במצקת. Es ist die Schilderung der Koloquinten, welche als Verzierung an dem ehrenen Meere unter den Rande angebracht waren. In der Parallelst. Köng. I, 7,24 lautet dieselbe Schilderung: . . . פקעים מוקפת לשפתו סביב שני טורים הפקעים יצוקים בהיצקתו. Es ist also verschrieben בקרים statt פקעים und zwar von dem folgenden V., wo von בקר die Rede ist.

167) Das. 4, 12—13: לכסות את שתי גלות המטרות wiederholt, wie in P. St. Könige (o. S. 427, Nr. 31). Diese Dg. beweist, daß der Chronist den Text der Königsbücher abgeschrieben hatte mit den Fehlern.

168) Das. 14, 6: כי דרשנו את ה' אלהינו דרשנו ויעז לנו. Die Wiederholung דרשנו ist völlig überflüssig. Weil es überflüssig ist, haben es LXX und P. in einem anderen Sinne ausgelegt: ἐξεζητήσαμεν . . . ἐξεζήτησε ἡμᾶς d. h. וַיִּדְרְשֵׁנוּ . וַיִּדְרְשֵׁנוּ. Es ist einfach Dg.

169) Das. 20, 3—4: ויקרא שם על כל יהודה ויקבצו יהודה לבקש מה' גם מערי יהודה באו לבקש. Das zweite יהודה ist Dg.

170) Daſ. 23, 13: והמשוררים על המלך iſt eben ſo Dg. wie in der P. St. Köng. (o. S. 267 Nr. 38).

171) Daſ. 24, 12.: יהיו שכרים והנצבים והורשים לחדש בית ה' ועם לחרשי נחושת לחזק את בית ה'. Hier iſt wieder ein Beiſpiel, wie aus einer Dittographie eine Corruptel entſteht. לחדש בית ה' iſt gewiß unrichtig. Denn unter Joaſch iſt der Tempel nicht erneuert, d. h. neu gebaut, ſondern lediglich ausgebeſſert worden. Septuag. hat daher auch für dieſen Verstheil ἐπισκευάσαι τὸν οἶκον K, wie für den Schluß, alſo zweimal לחזק בית ה'. Ebenſo P. wiederholt ובדקן ביתא ורמיא und למסדק ביתא ורמיא. Dies iſt nun offenbar Dg.; ſie unterbricht auch die Conſtruktion. Aus dem erſtmaligen לחזק iſt nun gar geworden לחדש.

172) Daſ. 24, 23: וישחיתו את כל שרי העם מעם. Das letzte Wort fehlt in P., iſt daher Dg.

173) Daſ. 25, 4: ואת בניהם לא המית כי ככתוב בתורה בספר Die Partikel כי, welche in der Parallſt. Kng. II, 14, 6 fehlt, iſt offenbar Dg. von folgenden כי. Dieſes Beiſpiel giebt die Beſtätigung wie das öfter den Sinn ſtörende כי Dg. iſt und eliminirt werden muß.

174) Daſ. 31, 2: ולהודות ולהלל בשערי מחנות ה'. Was für Lager gab es denn im Tempel? P. hat das W. gar nicht; LXX hat dafür: ἐν ταῖς αὐλαῖς οἴκου κυρίου (wahrſcheinlich verſchrieben αὐλαῖς ſtatt πυλαις). Alſo auch dieſe Verſion hat nicht במחנות. Dafür hat ſie בית, was auch nothwendig iſt. Aus בית iſt durch Dg. des im folgenden V. vorkommende מחנות entſtanden מחנות. Uebrigens fehlt noch in dieſem V. ein Wort, wodurch er erſt recht verſtändlich wird. Chiskija ordnete die Abtheilung der Prieſter und auch die der Leviten. Nun gab es dreierlei Klaſſen Leviten, eine für den Hilfedienſt für die Aharoniden beim Opfer. Dieſe Funktion iſt hier bezeichnet durch לשרת; denn dieſe Abtheilung bildete die משרתים (λειτουργοῦν-

125). Die zweite Klasse bestand aus den Sängern, hier להודות הלל. Die dritte Klasse hatte die Funktion, an den Pforten Wache zu stehen (Chron. 1. 26, 1 למחלקות לשערים). Diese Klasse ist nun hier angedeutet durch בשערי בית ה'; es fehlt aber das Verbum וְלִשְׁמֹר.

175) Das. 32, 28: וְאֻרָוֹת לכל בהמה ובהמה ועדרים לָאֻרוֹת. Auch hier ist Beispiel für eine corrumpirte Dg. אֻרָוֹת sind Ställe. Diese waren angelegt für alle Thiergattungen. Das W. לאורות ist offenbar transponirt von לְאֻרוֹת oder לְאֻרוֹת. Aber was soll עדרים לאורות bedeuten? Man macht doch nicht Heerden für Ställe? Die alten Verss. haben das letzte Wort nicht. Es ist also Dg. und zugleich corrumpirt.

Es ist eine recht beträchtliche Anzahl Dittographien allein in den prophetischen und hagiographischen Büchern. Es ist aber noch eine Anzahl nachzutragen, die sich, wenn man die Aufmerksamkeit darauf richtet, von selbst aufdrängen.

176) Richter 3, 2: רק למען דעת דרת בני ישראל ללמדם מלחמה רק אשר לפנים. Das zweitmalige רק stört die Construktion und ist gewiß Dg., obwohl die Verss. es auch wiedergegeben haben.

177) Das. 7, 12 ist das zweitmalige לְרֹב Dg.

178) Das. 11, 4—5 ויהי מימים וילחמו בני עמון עם ישראל ויהי כאשר נלחמו בני עמון עם ישראל וילכו זקני גלעד. LXX hat nicht die völlig überflüssige Wiederholung, sondern einfach: καὶ ἐγένετο ἡνίκα παρετάξαντο · · · μετὰ Ἰσραήλ. Nicht bloß das zweitmalige ויהי ist Dg., sondern auch das erstmalige וילחמו ויהי מימים כאשר נלחמו בני עמון. Die einfache Construktion ist בני עמון עם ישראל וילכו · · · לקחת את יפתח

179) Das. 18, 17—18 haben die V.V. durch Dittogr. eine ganz andere Gestalt erhalten. Wie schleppend nimmt sich die Construktion durch die Wiederholung aus! ויעלו חמשת האנשים · · · באו שמה לקחו את חפסל ואת האפוד ואת התרפים ואת המסכה והכהן נצב פתח השער וששׁ מאות האיש החגור כלי

ה מ לחמה ואלה באו בית מיכה ויקחו את פסל האפד ואת התרפים ואת המסכה. Diese Wiederholung hatte LXX nicht vor sich, sondern nur die einfache Construktion: ויעלו חמשת האנשים ... ויבאו שמה בית מיכה והכהן נצב ויקחו את הפסל ואת האפד ... Alles Uebrige ist demnach Dg. In Folge der durch die Wiederholung ששׁ מאות האישׁ וגו׳ unterbrochene Construktion hat ein späterer Copist aus eigener Machtvollkommenheit hinzufügen zu müssen geglaubt: ואלה, sonst wäre es unverständlich geblieben.

180) Das. 20, 48: ויכם לפי חרב מעיר מתם עד כהמה עד כל הנמצא. Das zweite עד ist hier ebenso Dg. wie o. Nr. 157. Die Dg. scheint durch das Mißverständniß des Wortes מתם entstanden zu sein. Es ist nämlich eine Corruptel statt מאדם, eine L.A., welche noch P. erhalten hat: מן בני אנשא ועד לבעירא. Das ist ein richtiger Gegensatz. Die Copisten haben es aber in der Gestalt מתם erklärt wie מתם ונשים וטף (Deuter. 2, 34; 3, 6), als Männer (wie Targum es wiedergiebt גבריא). Darum fehlte noch zur völligen Vertilgung Weiber und Kinder; darum haben sie עד zum folgenden כל הנמצא hinzugefügt. Auch Gesenius und andere Ausll. haben den Passus מתם עד בהמה mißverstanden [1]).

181) Samuel I 6, 18. מעיר מבצר ועד כפר הפרזי ועד אבל הגדולה אשר הניחו עליה את ארון ה׳ עד היום הזה וגו׳. Es ist bereits von Andern emendirt worden האבן הגדולה in אבל הגדולה, da LXX λίθος hat. Aber dann ist das dabeistehende עד Dg. vom vorausgehenden עד, wie Nr. 157, 180.

182) Das. 6, 19: ויך בעם שבעים איש חמשים אלף איש. Das erste איש ist jedenfalls Dg.

---

1) In Deuter. in den a. a. St. hat מתם nicht die Bedeutung „Männer" oder „Leute", sondern wie es LXX und P. richtig wiedergeben: „vollständig" — ἐξῆς — לגמרי. In dem B. Richter hat eine griechische Version ebenfalls ἐξῆς, eine andere dagegen unübersetzt gelassen: Μεθλα, als Eigennamen.

183) Daſ. 14, 19: וילך הלך נבך והתמן אשר כמרנה פלשתים. Das ſtörende W. וילך hat P. nicht, ſondern einfach: אזל סנאאא. Es iſt Dg. von הלך.

184) Daſ. 14, 25—26 iſt ebenfalls durch Dg. eine Aenderung eingetreten: וכל הארץ באו ביער ויהי דבש על פני השדה ויבא העם אל היער והנה הלך דבש. Sept. hat hier eine ganze andere L.A.

185) Daſ. 2 5, 31: ולא תהיה זאת לך לפוקה ולמכשל לב לאדני. Das Wort לב hat hier keinen Sinn; es fehlt auch in LXX. Es iſt Dg vom folgenden לא von לאדני und verſchrieben לב.

186) Daſ. 27, 8: כי הנה ישבת הארץ אשר מעולם סואך שורה. Das Relat. אשר iſt hier außerordentlich ſtörend. Es iſt wohl Dg. von שורה. Dann hat der V. einen guten Sinn. Entweder mit P. zu leſen: הנה יִשְׁבֵי הארץ oder mit LXX ישבו את הארץ, woraus dann יִשְׁבֹת geworden iſt.

187) Sam. II, 21, 19, וך אלחנן בן יערי ארגים. In der Parallelſt. Chronik hat ſein Vater nicht den langen Namen, auch nicht Sam. II, 23 24. ארגים iſt Titig vom untern כבמגר ארגים, wie כשבת (o. S. 226 Nr. 28).

188) Daſ. 24, 11: גר הנביא חזה דוד. Daß Gad gewiſſermaßen David's Hofprophet geweſen ſein und dieſes hier angegeben werden ſoll, iſt zu auffallend. Sept. und P. haben nicht das Wort חזה; es iſt Dg. vom folgenden.

189) Daſ. 24, 23: הכל נתן ארונה המלך למלך. Arawna oder Orna war nicht König, und wenn er es früher in Jebus geweſen ſein ſollte, braucht die Würde hier nicht hervorgehoben zu werden. LXX und P. haben das Wort nicht. Es iſt alſo Dg. von למלך.

190) Könige I, 8, 4: . . . ויעלו את ארון ה' ואת אהל מועד ויעלו אותם הכהנים והלוים. Die Wiederholung ſcheint Dg. zu ſein.

191) Daſ. 8. 8: וירא ראשי הבתים מן הקדש . . . ולא יראו והדוצה. Der Widerſpruch, der darin liegt, daß die Tragſtangen der Lade geſehen und nicht geſehen wurden, iſt einfach durch Dg. auszugleichen, ולא יראו zu eliminiren.

192) Daſ. 21, 11: הזקנים והחרים אשר הישבים בעיר. Das iſt eine unmögliche Conſtruktion im Hebräiſchen. אשר Dg. von untern כאשר. Vgl. o. S. 266 Nr. 32.

193) Könige II, 2, 14, 15: ויקח את אדרת אליהו אשר נפלה מעליו ויכה את המים ויאמר איה ה' אלהי אליהו אף—הוא ויכה את המים וידעו. Daß Eliſa zweimal etwa mit Elia's Haarmantel das Waſſer geſchlagen hätte, liegt doch nicht in der Erzählung. Es iſt gewiß Dg., obwohl die alten Verſſ. die Wiederholung haben. Streicht man das erſte ויכה את המים, ſo erhält dieſer dunkle Vers Verſtändniß. Denn die Conſtruction אף הוא ויכה את המים (nach den Maſora) iſt doch ſehr ungelenk. Der Eine hat dieſe Conſtruction verbeſſern wollen durch Verſetzung אף הוא . . ויכה, der Andere erklärt es durch Annahme einer Emphaſe, Ewald in ſeiner Machtvollkommenheit machte daraus: „Kaum!" LXX läßt das אף הוא, weil der Vertent es eben ſo wenig verſtanden hat, ehrlich unüberſetzt: ἀφφώ. (Es ſcheint von Theodotian zu ſtammen, der dergleichen dunkele Wörter unüberſetzt läßt). Man hat auf איפא gerathen; im Sinne von „wohl, nun." Aber das giebt noch keinen rechten Sinn. Man muß איפה הוא leſen: „Wo" iſt er?" Das voraufgehende איה leitet nicht die Frage ein, ſondern iſt verſchrieben ſtatt אנה (אנא) wie es P. richtig wiedergiebt און מריא אלהה דמריא אליה. Der Eingang lautet alſo אנא ה'! Das Folgende kann man leſen. אישה הוא אלהי אליהו: oder: אכא ה' אלהי אליהו אישה הוא. Erſt nachdem Eliſa Gott angerufen hatte, ſchlug er das Waſſer und es theilte ſich.

194) Daſ. 5, 18: והשתחויתי בית רמון כהשתחויתי בית רימון יסלח נא. Das erſte iſt Dg.

195) Daſ. 9, 25: כי וכו׳ אני ואתה את רכבים צמדים. Das את ſtört; es iſt Dg. von אתה.

196) Daſ. 48, 33. לא ידוך הדד הידד לא הדד. Die Unverſtändlichkeit dieſes Verstheils drängt ſich von ſelbſt auf. Nur Ewald überſetzt ihn friſchweg und wohlgemuth: „Der wilde Lärm, Lärm iſt ohne Lärm“!!! Daß das erſte הדד verſchrieben iſt ſtatt הדרך, lehrt die Parallelſtelle Jeſaia 16, 10. הידד iſt ein Freudenruf beim Weinkeltern. Richtig giebt es P. wieder ולא נעתן יהי יהי, richtiger verſtanden als die modernen Lexicographen. Im Texte fehlt das von P. erhaltene יעתן. Folglich lautet der Verstheil richtig geſtellt לא ידוך הדרך לא יעתן הידד. Von dem dreimaligen הידד iſt das erſte verſchrieben ſtatt הדרך und das zweitmalige iſt Dg.

Iſt die Anzahl der Wort- und Verstheil-Dg. groß, um wie viel größer iſt die der Buchſtaben-Dittographien. Eliminirt man dieſe, ſo erſcheint die Diktion einfach und klar.

Der entgegengeſetzte Fehler, nämlich die Defekte von Wörtern und Verstheilen, ja manchmal von ganzen Verſen iſt eben ſo zahlreich. Dieſe Defekte laſſen ſich aus den Verſionen ergänzen, und ihre Beobachtung trägt zur Klärung der Diktion weſentlich bei.

G.

Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palästinensische Cyclus.

Von

Dr. J. Theodor.

(Fortsetzung.)

.....

31) וידבר רבי אתם באים Num. 34, 1.

T. b. A. מסעי Nr. 3—4; 5—7 (Nr. 3 defekt, die weitere Ausführung in Tanch. Nr. 4; diese wie die folgende Nr. 4 über טהל, wohl zu Num. 34, 13, sind vorgesetzt der eigentlichen Homilie Nr. 5—7. Nr. 5 וידבר וגו' כי אתם באים אל הארץ וכו' כנען לגבולותיה וכו' מנין מצה שקראו בענין וגו' כי אתם באים וכן ; 6 Proöm mit ושי"ת; 7 Proöm (?) und Auslegung. — Vielleicht sind Nr. 3 und Nr. 4 aus dem Tanch. in die HSS. des T. b. A. aufgenommen worden; Nr. 6 ist in der Ausgabe am Anf. und Ende nach dem T. ergänzt resp. abgeändert, wozu keine Nöthigung vorlag).

Tanch. מסעי Nr. 4—10 = T. b. A. Nr. 3—8 in der Ausgabe, zugefügt ist das Proöm Nr. 7 und der Schluß Nr. 10 Ende.

Bamidbar rabba Parascha 23, Nr. 5—12 = T. 4—10 (Nr. 7 Anf. כי אתם באים וכו' הלכה וכו').

32) וידבר רבי אתם עברים Num. 35, 9.

T. b. A. מסעי Nr. 8—10 (Nr. 8 Proöm וידבר וכו' כי אתם עברים וגו' ושי"ה וכו'; 9 Auslegung; Schluß 10 Ende אמר הקב"ה בעה"ז . . אבל לעתיד לבא וכו' ואומר כי נחם ה' ציון וכו').

Tanch. מסעי Nr. 11—13, vgl. Buber, Anm. 60 über Nr. 13 Anf., am Schlusse zugefügt וכן יהי רצון אמן ואמן.

Bamidbar rabba Parascha 23, Nr. 13—14.

דברים.

Für Deuteronomium verzeichnet Jacob b. Chajim, wie oben S. 212, erwähnt, in Uebereinstimmung mit dem Bibelcodex vom J. 1294 27 Sedarim [1]). Meiri, das מחברת התימנים und der Petersburger Codex vom J. 1010 haben noch 4 andere Sedarim, nämlich Deut. 4, 25, 13, 2, 18, 14, 21, 10 — im ganzen also 31 Sedarim. Doch weicht Meiri von allen andern Quellen darin ab, daß er Deut. 30, 1 (והיה כי יבאו) und 31, 1 (וילך משה) statt Deut. 30, 11 und 31, 14 als Sedarim-Anfänge bezeichnet. Lectionen der Pesikta sind aus Deuteronomium: עשר תעשר 14, 22 (P. XI); זכור 25, 17 (P. III); ואת הברכה 33, 1 (P. XXXI). Ordnet man nach diesen Sedarim und Pesikta-Lectionen die Homilien des Tanchuma zu Deuteronomium — der in der Buber'schen Ausgabe mit dem Tanchuma der anderen Ausgaben fast ganz übereinstimmt, so weit man von den Zusätzen der ed. Mantua absieht — so überzeugt man sich leicht, wie mangelhaft dieser ganze Theil des Midrasch [2]) uns erhalten ist, oder überhaupt defekt in der Anlage geblieben war. Nur zu 10 von den 27 resp. 31 Sedarim des Deut. sind im Tanchuma Auslegungen vorhanden, [3]) und auch diese Auslegungen

---

[1]) Der 21. Seder (ולקחת מראשית) beginnt wohl, wie richtiger im Petersb. Cod. und im מ"ה angegeben ist, mit der פתוחה, Deut. 26, 1 vgl. auch Friedmann. Bet Tal. III S. 205. Dagegen hat Debarim rabba eine Homilie (ואתה Nr. 8—14) zu Deut. 24, 9, dem zweiten Verse einer (geschlossenen) Parascha; und zwei andere Homilien die nicht mit dem Anfang einer Parascha beginnen, דברים Nr. 10—14, zu Deut. 1, 10, und ואתחנן Nr. 10—17, zu Deut. 4, 7. Ueber Sedarim-Anfänge in Genesis, die nicht mit den offenen und geschlossenen Paraschen zusammenfallen, vgl. oben Jg. 1885, S. 365 f.

[2]) Nicht nur die letzte Hälfte desselben, wie Zunz annahm, vgl. G. V. S. 233.

[3]) T. b. A. דברים Nr. 1—2 zu אלה הדברים; Nr. 3—4 zu

sind, mit wenigen Ausnahmen, [1]) nur kürzere oder längere Bruchstücke von Sedarim-Homilien. Daher hat auch dieser Theil des Midrasch einen sehr geringen Umfang: er umfaßt in der Buber'schen Ausgabe 57 Seiten gegen 222, 134, 114 und 168 Seiten zu den 4 ersten Büchern des Pentateuchs. Vollständige, formell gebildete Homilien enthält Tanchuma zu Deut. eigentlich nur drei, und dieses sind die aus der Pesika entnommenen Piskas: P. עשר תעשר (T. d. A. ראה Nr. 4—17), P. זכור (T. d. A. תצא Nr. 4—18) und P. ואת הברכה, zweite Homilie [2]). T. d. A. ברכה Nr. 1—4). Beachtenswerth sind die umfangreichen Stücke, die Buber, vorzugsweise nach 1 Tanch.-HS. [3]),

---

רב לכם סב; Nr. 5 zu ראה החלותי; das. ואתחנן Nr. 1—6 zu ואתחנן; das. עקב Nr. 1—6 zu והיה עקב; das. שופטים Nr. 1—10 zu שפטים ושטרים; das. תצא Nr. (1), 2—3 zu כי יקרא קן; das. נצבים Nr. 1—3 zu אתם נצבים; das. ברכה Nr. 5—7 zu זן קדבו יסיך; das. האזינו Nr. 1—4 zu האזינו. — Dagegen ist ברכה Nr. 1—4 eine Pesikta Homilie, vgl die nächstfolgende Anm. ראה Nr. 1—2; Nr. 3 und תבא Nr. 1—4 lassen wohl auf eine andere Sedarim-Eintheilung schließen.

[1]) Etwa in עקב, שפטים und נצבים. Die Angaben in meiner Recension (Monatsschr. Jg. 1885, S. 430), aus der hier mehreres entnommen ist sind in wenigen Einzelheiten berichtigt worden.

[2]) Die P. ואת הברכה, in welcher nach den Auslegungssätzen zum ersten Verse ein neues Proöm über Spr. 31, 29 beginnt, erweist sich durch die Vergleichung mit T. d. A. als aus zwei Homilien bestehend: Pes. S. 196 b—198 b und S. 198 b—200 b. Mit ומה שנאמר אז תתענג וכו' ברכה ברכם חושיעה וכו' schließt die erste, mit wie im Tanch., die zweite Homilie; das übrige gehört nicht zur Pesikta. Ueber zwei Homilien in der P. בחדש השלישי vgl. oben S. 260. — Nach Bubers Ansicht, die mit solcher Bestimmtheit wiederholt wird, daß die Pesikta diese Homilien aus dem Tanch. entnommen hat, muß es ein seltsamer Zufall gewesen sein, daß in dem so fragmentarischen Midrasch gerade diese 3 Homilien und keine anderen vollständig ausgeführt und erhalten sind!

[3]) Der von Buber als „fünfte Oxforder HS." bezeichneten; von dem Nachtrage zu דברים hat die in der Ueberschrift S. 2 a genannte andere HS. nur die ersten 5 Nummern (vgl. S. 3 a Anm. 15), die auch in ihr als fremde Zusätze angemerkt sind, vgl. Buber Anm. 1 und 6, sowie Einl. S. 75 b.

als Nachtrag zu דברים und ואתחנן abgedruckt hat, sowie die schon erwähnten, mit derselben HS. mehr oder minder übereinstimmenden Zusätze der Mantuaner Ausgabe, in welcher sich ganze, sonst im Tanchuma fehlende Homilien und große Bruchstücke von mehreren andern, zum Theil die des Tanch. ergänzenden Homilien sich vorfinden [1]).

Den Midrasch Debarim rabba haben wir in die 25 Homilien zu zerlegen, aus denen derselbe in den 11 mit den Perikopen zusammenfallenden Paraschas, nach unsern Ausgaben besteht [2]). Denselben Namen Debarim rabba trug ein

---

[1]) T. b. A. דברים Nachtr. Nr. 1—2 zwei Prooemien aus einer Homilie zu אלה הדברים; Nr. 3—6 eine Homilie zu רב לכם סב; Nr. 7—10 zu ראה החלתי; das. ואתחנן Nachtr. Nr 2 und Nr. 3—4 aus Homilien zu כי תוליד und אז ישיר. Tanchuma nach der ed. Mantua; עקב Nr. 4—7 eine Homilie zu כל המצוה, Deut. 8, 1; Nr. 8—11 eine Homilie zum Seder פסל לך; das. ראה Nr. 2—4 Ergänzung zu der Homilie in T. b. A. Nr. 1—2; das. Nr. 5—6 Fragment einer Homilie zum Seder כי ירחיב; Nr. 7—8 aus einer Homilie zu כי יכרית, Deut. 12, 29, von der im T. b. A. ראה Nr. 3 der Schluß erhalten ist; das. שופטים Nr. 10—12 Homilie zum Seder כי הגוים האלה; Nr. 13—17 eine Homilie zu כי תצא למלחמה Deut. 20, 1; Nr. 18—19 Schluß einer Homilie zum Seder כי תקרב אל עיר; das. תצא Nr. 3 aus einer Homilie zum Seder כי תצא מחנה; das. תבא Nr. 3—4 eine Homilie zum Seder והיה אם שמוע; das. נצבים Nr. 4 aus einer Homilie zu אתם נצבים. Inwieweit diese Zusätze im Tanch. mit der HS. übereinstimmen, vgl. die Angabe Bubers in den betreffenden Anmerkungen, sowie Einl. S. 72 a f. und S. 88 b fg., jedoch auch S. 72 a über die Beschaffenheit der HS. von עקב ab. Als Zusätze spätern Ursprungs in der ed. Mantua, welche auch in dieser HS. fehlen, erkennt man leicht die Perikope וילך, sowie האזינו Nr. 1 und Nr. 5—8, vgl. auch Buber, Einl. S. 89 b fg.

[2]) Die einzelnen Homilien beginnen mit einer Halacha, meist mit den Worten והלכה אדם מישראל, vgl. ob. Jg. 1885, S. 353; die Prooemien mit דש"ה, auch der Schluß der Homilien ähnlich wie im Tanchuma; bei der Anführung von Bibelversen wird häufig מנין שנאמר gebraucht. Daß ich nicht mit Zunz, GV. S. 251 (und Weiß a. a. O. S. 268) in Deb. r. 27, sondern 25 Homilien zähle, vgl. weiter unten die Bemerkungen zu den Homilien über Deut. 29, 1 und 33, 1. — Zu den Pesikta-Lectionen עשר תעשר und זכור sind in Deb. r. keine Homilien vorhanden.

anderer Midrasch zu Deuteronomium, der wohl in seinem ganzen Umfange von dem bisher zu den Rabbot gezählten Deb. r. verschieden war und von dem die, von den Ausgaben gänzlich abweichenden, Perikopen דברים, ואתחנן, der Anfang von עקב und ein Theil aus נצבים noch erhalten sind [1]). Auch dieser Midrasch war nach der Ordnung der Sedarim angelegt, wie es die Homilien zeigen, die wir neben den Homilien des bisher uns bekanten Debarim rabba hier verzeichnen [2]).

1) אלה הדברים Deut. 1, 1.

T. b. A. Nr. 1—2 (אלה הדברים יתבך שמו ויתעלה וכו׳ שכל הנסים שעשה לישראל במדבר כך עתיד לעשות בציון וכו׳, außer diesem Stücke fehlt alles weitere von der Homilie).

Tanch. דברים Nr. 1 = T. b. A. Nr. 1—2; Nr. 2, Zusatz der ed. Mantua und übereinstimmend mit dem nach 2 HS. von Buber zu דברים abgedruckten Nachtrage Nr. 1, ist ein

---

[1]) In einer Münchner HS. die Perikope דברים und Stücke von נצבים, die Buber in den לקוטים (SA. aus Bet Talmud, Jg. IV), S. 10—29 veröffentlicht hat; u. in einem Codex, den Herr A. Epstein in Wien besitzt, neben דברים und נצבים in Uebereinstimmung mit der Münchener HS., noch ואתחנן und עקב Anfang. Ueber den weiteren Inhalt in der ersteren HS. vgl. Buber, ebendas. S. IV. und V.; die HS. des Herrn Epstein stimmt noch in ראויתו und והארכה mit Tanchuma überein und hat die übrigen Perikopen von ד״אא והיה עקב הלכה מטורה שהיא עשויה וכו׳ (bei uns Anfang עקב), wie der Midrasch der Ausgaben, aus dem sie wohl entnommen sind. Die Mittheilungen über diese HS. verdanke ich der Güte des Herrn E., von dem auch eine ausführliche Abhandlung über Schemot r. und Debarim rabba demnächst im Bet Talmud zu erwarten ist. Auf die von Herrn E. in קדמות והתנחומא S. 15 f. vertretene Ansicht, daß unser Deb. r. der eigentliche Tanchuma zu Deuteronomium ist,*) werde ich bei der Besprechung dieses Midrasch einzugehen haben. — Vergl. noch Jellinek, BhM. Th. VI. Vorwort, wo eine neue Recension des Deb. rab. erwähnt wird, die aber, wie mir mitgetheilt wurde, mit der Münchener HS. ganz übereinstimmen soll.

[2]) Mit der Angabe: Debarim rabba nach Cod. M. resp. Cod. E.

*) Vgl. auch das Citat aus מדרש רבה כללי bei Buber, Einl. S. 13a: וקבלתי מפי גדולים ז״ל כי משנה תורה לזכו ממדרש ילמדנו.

Proöm mit וש"ה; Nachtrag Nr. 2 ein zweites Proöm mit ושי"ה und ſchließend wie das erſte mit לכך נאמר אלה הדברים (Vgl. dieſelbe Schlußformel in der Peſikta, P. 1 und P. X). — In Nr. 1 iſt der Anfang erweitert יתברך שמו של מלך מלכי המלכים הקב"ה, eine Formel, die ſich nur in den Zuſätzen des Tanchuma, נח Nr. 3, וארא Nr. 14 — T. b. A. hat dieſe Stücke nicht — findet, ſowie in חקת Nr. 1, welches Stück wohl auch Tanch. und nicht T. b. A. gehört, vgl. oben S. 454. Der Ausdruck יתברך שמו של הקב"ה auch T. b. A. עקב Nr. 1 und Deb. r. ואתחנן Nr. 22.

Debarim rabba דברים Nr. 1–9 (Nr. 1 אלה הדברים הלכה אדם מישראל וכ' מנין מטה שקיטו בענין אלה הדברים וכ'; 2 und 3 Proömien mit וש"ה; 4—9 Auslegung zum erſten Verſe; Schluß אמר הקב"ה לישראל בעוה"ז הייתם מתברכין ע"י אחרים לעתיד לבא . . שנאמר וכ').

Debarim rabba nach Cod. M., דברים Nr. 1–11 [1]) (Nr. 1 אלה הדברים ושי"ה וכ'; 2—3, 4 und 5 fernere Proömien mit וש"ה; 6—9 Auslegung zum erſten Verſe; 10—11 zum zweiten Verſe; Schluß . . אמר הקב"ה בעוה"ז לפי שהיה יצר הרע לעתיד לבא . . שנאמר וכ').

Homile über Deut. 1, 10.

Debarim rabba, דברים Nr. 10—14 (Nr. 10 ה' אלהיכם הרבה אתכם הלכה אדם מישראל שנתמנה חכם א ודיין וכ' מנין מטה שקיטו בענין ה' אלהיכם הרבה אתכם [2]); 11 Proöm mit וש"ה; 12—14 Auslegung zum erſten Verſe; Schluß אמר הקב"ה חייך חמה ולבנה . . . אבל הכוכבים . . מנין שכן כתיב וכ').

Debarim rabba nach Cod. M. דברים Nr. 12—17

[1]) Nach Buber's Abdruck in den לקוטים S. 10 ff.

[2]) In den Ausgaben ſteht an der Spitze der Homilie ſtatt Deut. 1, 10 fälſchlich I, 11 ה' אלהי אבותיכם.

(Nr. 12 ה' אלהיכם ורבה אתכם, כמה בנים יהי' לאדם וכו' מנין ממה שקראנו בענין ה' אלהיכם ורבה אתכם; 13—14 Proöm mit ושי"ה; 15 zweites Proöm mit ושי"ה und Auslegung; 16—17 weitere Auslegung zu den ersten Versen; Schluß אמר הקב"ה גאולת מצרים . . . אבל לכשאבוא לגאול אתכם גאולת עולם הבא . . שנאמר וכו').

2) רב לכם סב Deut. 2, 2.

T. b. A. דברים Nr. 3—4 defekt (Nr. 3 רב לכם ויאמר וכו'. סב את ההר הזה וכו' וש"ה וכו', vgl. zum Schlusse dieser Nummer den Schluß der Homilie im Nachtrag, Nr. 6; Nr. 4 Anfang eines Proöms mit וש"ה).

Tanḥ. דברים Nr. 3 und 4 Anf. = T. b. A. Nr. 3—4 Vollständiger ist die mit dem Proöm über HL. 2, 7 beginnende Homilie im Nachtrage bei Buber. Nr. 2—6, bestehend aus zwei Proömien mit וש"ה und Auslegung zu den ersten Versen mit dem Schlusse . . . אבל לעה"ב . . . אמר להם הקב"ה בעה"ז שנאמר וכו'.

Debarim rabba, דברים Nr. 15—20 (Nr. 15 רב לכם סב את ההר הזה הלכה אדם מישראל שהוא והוא בכיבוד אב ואם וכו' מנין ממה שקרינו בענין רב לכם סב וכו'; 16 und 17 Proömien mit וש"ה; 18—20 Auslegung zu den ersten Versen; Schluß אמר הקב"ה אחזה שעה אני מושיע מלכותי ואמלוך עליכם שנאמר וכו').

Debarim rabba nach Cod. M., דברים Nr. 18—24 (Nr. 18 רב לכם סב את ההר הזה מהו לומר בשכת וכו' מנין ממה שקרינו בענין רב לכם; 19 Proöm פתח ר' עזריה כשם ר' יהודה בר סימון; 20 Proöm פתח ר' יהודה בר סימון; 21—22 Auslegung zu den ersten Versen; 23—24 Proöm (?) und Auslegung bis Deut. 2, 8, ohne rechten Schluß).

(Fortsetzung folgt.)

Inhalts-Verzeichniß.

Abhandlungen.

	Seite
Die Auslegung und der historische Hintergrund der Weissagung in Jesaia Kapitel 24—27.	1— 23
Elieser b. Joel Halevi, ein literarischer Versuch. Fortsetzung vom Jahrgang 1885 S. 572. Von Dr. H. Groß	24— 33
Schluß	74— 81
Juda b. Alân aus Tiberias. Von Prof. Kaufmann	33— 37
Gedenkrede auf Moses Mendelsohn bei der Feier seines hundertjährigen Todestages. Von Dr. Frankl	49— 59
Eine eigenthümliche alte griechische Pentateuch-Uebersetzung mit längeren Zusätzen. Von Prof. Graetz	60— 73
Eine Strafmaßregel gegen die Leviten. Von Prof. Graetz	97—108
Ein Wort über das jüdische Gebet	109—121
Schluß	156—164
Leistungen des Advocaten Dr. Kopp im Processe Rohling-Bloch. Von Dr. M. Joël.	145—155
Studien zur Aggada. Forts. v. Jahrg. 1885, S. 404. Von Dr. Philipp Bloch.	165—187
Fortsetzung	389—405
Die allerneueste Bibelkritik, Wellhausen-Renau.	193—204
Schluß	239—251

Seite

Xenophanes, der angebliche Vertreter des Atheismus unter den griechischen Philosophen . . . . 205—211

Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palästinensische Cyklus. Jahrgang 1885 S. 504. Von Dr. Theodor. . . . . 212—218

Fortsetzung . . . . . 252—265

Fortsetzung . . . . . 299—313

Fortsetzung . . . . . 406—415

Fortsetzung . . . . . 443—459

Fortsetzung . . . . . 458—464

Zur Bibelexegese. Von Prof. Graetz . . . . . 219—227

Fortsetzung . . . . . 266—273

Fortsetzung . . . . . 367—376

Fortsetzung . . . . . 504—508

Schluß . . . . . 543—557

Der Abschluß des Kanons des alten Testaments und die Differenz von kanonischen und extrakanonischen Büchern nach Josephus und Talmud. Von Prof. Graetz . . . . . 281—298

Zur Charakteristik R. Samuel b. Chophni's und R. Hai's. Von Martin Schreiner . . . . . 314—319

Die Stellung der kleinasiatischen Juden unter der Römerherrschaft. Von Prof. Graetz . . . . . 329—346

Grammatische und masoretische Studien zur heiligen Schrift. Von Prof. Graetz . . . . . 372—388

Die Herrschaft des Christenthums durch Constantins Bekehrung . . . . . 416—421

Der historische Hintergrund und die Abfassungszeit des Buches Esther und der Ursprung des Purim-Festes . . . . . 425—442

Fortsetzung . . . . . 473—503

Schluß . . . . . 521—542